& ROCHOLL
NAPOLI

BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIII
D
122
NAPOLI

Geſchichte der neuern Philoſophie

von

Kuno Fiſcher.

Dritter Band.

Kant's Vernunftkritik und deren Entſtehung.

Zweite rev. Auflage.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Baſſermann.

1869.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die neue Auflage dieſer beiden der Entwicklung und Darſtellung der Lehre Kant's gewidmeten Bände iſt weder eine vermehrte, wie die des vorhergehenden Bandes (Leibniz und ſeine Schule), noch weniger eine völlig umgearbeitete, wie die des erſten in ſeinen beiden Theilen (Descartes und ſeine Schule). Ich habe bei einer genauen Durchſicht des vorliegenden Werkes nichts Weſentliches zu ändern gefunden; die meiſten der vorgenommenen Veränderungen ſind formeller Art und beziehen ſich theils auf die Darſtellungs- und Ausdrucksweiſe im Einzelnen, theils auf die Anordnung und Gruppirung des Ganzen, die an manchen Stellen nicht überſichtlich genug und bei der zu großen Ausdehnung einiger Abſchnitte bisweilen zu ungleichmäßig war.

Das Intereſſe an der kantiſchen Philoſophie und das Studium derſelben ſind ſeit den letzten Jahren in einer guten Erneuerung, in einem erfreulichen Aufſchwunge begriffen; die Stimmen, die von Kant als einem veralteten und völlig überwundenen Standpunkte zu reden ſich gewöhnt hatten, ſind verhallt, wenigſtens unter den beachtenswerthen Urtheilen. Wenn dieſes Werk dazu etwas hat beitragen können und ſeine eigene Erneuerung als eine Frucht jener vermehrten wiſſenſchaftlichen Theilnahme an dem Gegenſtande, den es behandelt, anſehen darf, ſo iſt der Zweck ſeiner Arbeit erreicht und nur der Wunſch übrig, daß mit dem Intereſſe auch das Studium und die Erkenntniß der kantiſchen Lehre gleichen Schritt halten möge. Von der geſchichtlichen Kenntniß philoſophiſcher Syſteme bis zu der lebendigen Einſicht in deren bewegende Grundgedanken iſt ein weiter Abſtand. Gerade die kantiſche Lehre, weil ſie die wirkſame und fortbeſtändige

Grundlage aller Entwicklungen deutscher Philosophie in diesem Jahrhundert ausmacht, fordert ein solches lebendiges und ganz in ihr einheimisches Verständniß. Noch aber fehlt sehr viel, daß ihre Grundgedanken in Blut und Saft der heutigen philosophischen Bildung übergegangen und wirkliche Bestandtheile derselben geworden sind; selbst eine genaue geschichtliche Kenntniß der kantischen Lehre findet sich in Deutschland auch unter den Fachgelehrten noch immer höchst selten.

Ich habe keine Neigung zu polemischen Auseinandersetzungen und erspare sie mir in diesen Büchern schon aus Rücksicht auf den Raum. Am liebsten lasse ich in meiner Darstellung die Sache für sich selbst reden und durch die Klarheit, womit sie einleuchtet, die schiefen und falschen Ansichten erhellen und berichtigen ohne weitere Widerlegung. Indessen habe ich diesesmal eine Abwehr nicht umgehen können, so schwer es mir ankam, ein Wort deßhalb zu verlieren. Um der Sache willen hätte ich schweigen können, aber da ich dem Verfasser der „logischen Untersuchungen" gegenüberstand, wußte ich wohl, daß mir von mancher Seite, namentlich von dem Gegner selbst, das Schweigen verübelt werden und keineswegs als Tugend gelten würde.

In Trendelenburgs „logischen Untersuchungen" war ich einer Beleuchtung der kantischen Lehre von Raum und Zeit begegnet, die mich als ein auffallendes Beispiel inadäquater Auffassung und Beurtheilung befremdet hatte. Es wurde hier gesagt: „Raum und Zeit sind etwas Subjectives und zwar nach Kant etwas nur Subjectives." „Indem Kant durch das a priori von Raum und Zeit die Frage, wie eine reine Mathematik möglich sei, beantwortet, also die reine Mathematik erklärt, versperrt er, das a priori zu einem nur Subjectiven machend, der Erklärung der angewandten Mathematik den Weg." „Wenn wir nun den Argumenten zugeben, daß sie den Raum und die Zeit als subjective Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen, so ist doch mit keinem Worte bewiesen, daß sie nicht zugleich auch objective Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, daß sie beides zusam-

men seien. Wie er einmal Subjectives und Objectives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder in die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn." Von ihrer eigenen Theorie sagen die Untersuchungen: „mit dieser Anschauung wird in der That das Wahre der kantischen Ansicht aufbehalten und die Lücke ausgefüllt." (Log. Unters. 2 Aufl. I Bd. S. 158, 160, 163, 166).

Diese Stellen enthalten eine Auffassung und Beurtheilung der kantischen Lehre, die in folgenden Punkten und aus folgenden Gründen die thatsächliche Lehre Kant's verkennen.

1. Es ist keineswegs richtig, daß nach Kant Raum und Zeit nur subjectiv seien in einem die Objectivität ausschließenden Sinn; es ist ebenso unrichtig, daß Kant sich die Erklärung der angewandten Mathematik „versperrt" habe, da er ja gerade diese Erklärung in dem ersten mathematischen Grundsatz des reinen Verstandes ausdrücklich gegeben haben will. Er sagt von dem Axiom der Anschauung: „dieser transscendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen giebt unserer Erkenntniß a priori große Erweiterung. Denn dieser ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht." (Kr. d. r. Vern. Syst. der Grundsätze d. r. Verst. III Abschn. I.)

2. Kant sollte wirklich, nach seiner Art Subjectives und Objectives zu trennen, die Dinge entweder in die eine oder in die andere Klasse geworfen haben? Dazu wäre wenigstens keine „unterscheidende Schärfe" nöthig gewesen, denn eine solche Unterscheidung, die das Eine dahin, das Andere dorthin wirft, verrichtet in der That die gewöhnlichste Sorte des Bewußtseins. Wie war denn seine Art Subjectives und Objectives zu „trennen"? Schon der Ausdruck „Trennung" an dieser Stelle widerstreitet von Grund aus der ganzen Anschauungsweise der kantischen Kritik. Was nach Kant als ein wirkliches Object gilt, ist von dem Subjecte so wenig getrennt, daß es vielmehr aus den Bedingungen desselben hervorgeht; was dagegen Kant von diesen Bedingungen trennt oder, genauer gesagt, als etwas davon Unabhän-

giges betrachtet, gilt ihm nicht als wirkliches Object. Das Object ist von dem Subject unabtrennbar, und das von diesem Unabhängige ist kein Object: genau so steht die Sache bei Kant.

3. Nimmt man das Wort „Objectivität oder Realität" im weitesten Umfange, so muß man bei Kant sorgfältig diese beiden Bedeutungen unterscheiden: „empirische Realität (Objectivität) und transscendentale." Jene ist unsere nothwendige und allgemeine Vorstellung der Dinge (Erscheinung, Sinnenwelt), diese ist Ding an sich. Wird diese Unterscheidung angewendet auf Raum und Zeit, so hat Kant deren Objectivität im ersten Sinne bejaht und bewiesen, im zweiten verneint und widerlegt. Nimmt man das Wort „Objectivität oder Realität" in seiner stricten Bedeutung, so ist der erste Sinn der einzige, den es bei Kant hat. In diesem (für die Erkenntniß) einzig möglichen Sinne gilt bei ihm die Objectivität des Raumes und der Zeit; sie gilt nicht trotz der Subjectivität beider, sondern vermöge derselben: dieß zu beweisen, war die Aufgabe und das Ergebniß der transscendentalen Aesthetik.

4. Was die „logischen Untersuchungen" Object nennen, ist bei Kant Ding an sich oder „transscendentale Realität". Und jetzt wird ihm vorgeworfen, er habe die Objectivität von Raum und Zeit in diesem Sinne zwar verneint, aber nicht widerlegt; er habe deren Unmöglichkeit „mit keinem Worte bewiesen" und „kaum an die Möglichkeit gedacht, daß Raum und Zeit beides zusammen seien", subjectiv in seinem Sinn und objectiv in dem der logischen Untersuchungen. Dieß sei „die Lücke", welche die letzteren ausfüllen.

Eine solche Behauptung läßt den Thatbestand der kantischen Lehre völlig außer Acht. Jene Beweise sind geführt, direct und indirect: direct aus der Thatsache der reinen Mathematik, indirect aus den kosmologischen Antinomien, aus dem Vermögen der Freiheit, welches unmöglich wäre, wenn die Zeit etwas Reales an sich wäre, aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie, deren Widerspruch unlösbar wäre, wenn der Raum etwas Reales an sich wäre. Man möge diese Beweise meinethalben bestreiten,

aber man darf nicht ſagen, daß ſie fehlen; daß Kant, was die transſcendentale Realität von Raum und Zeit betrifft, deren Unmöglichkeit mit keinem Worte bewieſen und kaum an deren Möglichkeit gedacht habe. Ich vergegenwärtige mir die vielen und wichtigen Stellen, in denen Kant ausdrücklich lehrt, wie transſcendentale Idealität und empiriſche Realität nothwendig beiſammen ſind (denn ſie verhalten ſich, wie Bedingung und Bedingtes), dagegen transſcendentale Idealität und transſcendentale Realität nothwendig einander ausſchließen oder unmöglich beiſammen ſein können*), — und überzeuge mich noch einmal, daß in den logiſchen Unterſuchungen wörtlich ſteht: „Kant habe kaum an die Möglichkeit gedacht, daß Raum und Zeit beides zuſammen ſeien."

In der neuen Auflage meiner Logik und Metaphyſik (Heidelberg 1865) hatte ich da, wo die logiſchen Unterſuchungen darzuſtellen und zu beurtheilen waren, unter anderem auch dieſe ihre Behandlung der kantiſchen Lehre und die darin enthaltenen Irrthümer näher zur Sprache gebracht (I Buch. I Abſchn. §. 65—66. S. 153—182). Nun hat ihr Verfaſſer in dem jüngſten Bande ſeiner „hiſtoriſchen Beiträge zur Philoſophie" (Berlin 1867) den Gegenſtand von neuem aufgenommen und dabei meine hier gegebene Darſtellung der kantiſchen Lehre von Raum und Zeit zur Zielſcheibe eines beſonderen Angriffs gemacht. Es iſt Beitrag VII „über eine Lücke in Kant's Beweis von der ausſchließenden Subjectivität des Raumes und der Zeit." Dieſer Angriff fordert meine Erwiederung; die paſſende Gelegenheit bietet ſich von ſelbſt in der neuen Auflage dieſes Werks, welches die Darſtellung der fraglichen Lehre in allen angegriffenen Punkten wiederholt, ich antworte in einer Reihe von Anmerkungen, die auf jeden der angegriffenen Punkte an ſeinem Orte genau eingehen und den Einwurf beſeitigen. Dieſe Anmerkungen ſind neue Zugaben**). Da

*) Vgl. Zweites Buch dieſes Bandes. Cap. IX. Nr. III. 4. a. b. S. 497—502.

**) Bd. III. Erſtes Buch. Cap. XI. S. 263—65. Zweites Buch.

ich es hier mit der kantiſchen Lehre allein zu thun habe, nicht als Advocat, ſondern als philoſophiſcher Geſchichtsſchreiber; ſo beachte ich hier auch nur diejenigen Einwürfe, die (nicht gegen Kant, ſondern) gegen meine Darſtellung der kantiſchen Lehre gerichtet ſind.

Indeſſen habe ich über Trendelenburg's Gegenkritik noch Einiges zu ſagen, wofür ich in den Anmerkungen keinen Platz fand. Ich hatte in meiner Logik geäußert, daß Trendelenburg die kantiſche Anſicht durch die ſeinige ergänzen wolle, indem er der transſcendentalen Idealität (Subjectivität) des Raumes und der Zeit die transſcendentale Realität (Objectivität) derſelben hinzufüge. Dafür werde ich in den „hiſtoriſchen Beiträgen" (III. S. 223 flgd) hart angelaſſen. Es gebe drei Anſichten von Raum und Zeit, entweder gelten beide als bloß objectiv oder als bloß ſubjectiv oder als ſubjectiv und objectiv zugleich; es ſei daher „ungereimt, die dritte Anſicht eine Ergänzung der excluſiven zweiten, alſo das Ausſchließende eine Ergänzung zu nennen." Dieſen „Widerſinn" hätte ich den logiſchen Unterſuchungen zugeſchrieben, ohne den Vorwurf mit einem Citate zu belegen; dieſer „Widerſinn" falle daher auf mich zurück.

1. Ich habe jene obige Eintheilung, woraus der „Widerſinn" folgen ſoll, nicht gemacht und halte ſie auch nicht für richtig. Erſtens iſt ſie nicht erſchöpfend, denn es giebt z. B. auch eine Anſicht, welche den Raum für objectiv und die Zeit für ſubjectiv hält und ihre Gewährsmänner unter den erſten Namen der Philoſophie zählt; ſie iſt zweitens auch nicht logiſch genau, denn die Glieder der Eintheilung: „entweder a, oder b, oder a und b zuſammen", ſind einander nicht auf gleiche Weiſe coordinirt. Die genaue Disjunction fordert, daß die beiden erſten Glieder zunächſt als eines gefaßt und dem anderen gegenübergeſtellt werden: „entweder eines von beiden oder beides." In dem erſten Gliede ſteht die einſeitige oder ausſchließende Anſicht, die einen doppelten Fall

---

Cap. III. S. 315—316, S. 322—25, S. 328—330, S. 335—336, S. 338—40; Cap. XI. S. 547—550. Bd. IV. Erſtes Buch. Cap. VII. S. 137—139.

hat, in dem zweiten die vereinigende oder ergänzende. Nun kann man mit Worten ſtreiten, ob eine zwei entgegengeſetzte Standpunkte vereinigende (alſo die Einſeitigkeit ausſchließende) Anſicht nicht eben deßhalb auch ausſchließend ſei? Das iſt eine jener Verirfragen, die in der Sophiſtik ihr Weſen treiben; mag ſich alſo dieſe den Kopf darüber zerbrechen, ob die Ausſchließung der ausſchließenden Anſicht noch eine ausſchließende Anſicht iſt?

2. Man laſſe ſich über dieſen Punkt nicht etwa durch einen Schein täuſchen, welchen die obige Eintheilung annimmt. In den beiden erſten Gliedern gelten Raum und Zeit entweder als bloß objectiv oder als bloß ſubjectiv; im dritten Gliede gelten ſie als beides zuſammen (weder bloß ſubjectiv noch bloß objectiv). Es ſcheint jetzt, als ob das dritte Glied die beiden erſten ausſchließe, da in ihm das Wörtchen „bloß" wegfällt. Aber „bloße Subjectivität" bedeutet in dieſem Fall, daß Raum und Zeit in der Natur der ſubjectiven Anſchauung urſprünglich gegründet ſind, unabhängig von der Natur der Dinge; „bloße Objectivität" bedeutet, daß beide in der Natur der Dinge urſprünglich gegründet ſind, unabhängig von unſerer Anſchauung. Dieſe beiden Anſichten will Trendelenburg in der ſeinigen als dem dritten Gliede zuſammenfaſſen, ſo daß Raum und Zeit als urſprünglich gegründet gelten ſowohl in der bloßen Natur des Subjects als in der bloßen Natur des Objects, d. h. in jeder von beiden, unabhängig von der anderen. Mithin wird in dem dritten Gliede das „bloß" nicht ausgeſchloſſen, ſondern auf beiden Seiten feſtgehalten.

3. Eine ſolche Ergänzung der kantiſchen Lehre von Raum und Zeit halte ich in Betreff der empiriſchen Realität für überflüſſig (weil Kant dieſe begründet), in Betreff der transſcendentalen oder an ſich ſeienden Realität dagegen für unmöglich, ohne ſie deßhalb „ungereimt" und „widerſinnig" zu nennen. Ich ſehe nur, daß die logiſchen Unterſuchungen eine ſolche Ergänzung wollen und zwar als Ergänzung. Denn ſie ſagen ausdrücklich von ihrer eigenen Anſicht (I S. 166): „mit dieſer Anſchauung wird in der That das Wahre der kantiſchen Anſicht aufbehalten und die Lücke ausgefüllt." Eine Lücke ausfüllen, heißt ſie

vollmachen oder ergänzen; die Lücke, welche die logiſchen Unterſuchungen ausgefüllt haben wollen, iſt die, welche Kant gelaſſen, die auszufüllen er vergeſſen hat, da er, wie wörtlich geſagt wird, „kaum an die Möglichkeit gedacht, daß Raum und Zeit beides zuſammen ſeien."

Wo anders ſonſt wäre die vermeintliche Lücke zu ſuchen? Doch nicht etwa in den Anſichten über Raum und Zeit überhaupt, als ob vor den logiſchen Unterſuchungen noch niemand den Gedanken gehabt hätte, daß beide ſubjectiv und objectiv zugleich ſein könnten; als ob dieſe Stelle in den möglichen Theorien über Raum und Zeit bis jetzt leer geblieben? Hatte doch Kant ſelbſt einen ſolchen Gedanken, noch ehe er ein kritiſcher Philoſoph war. Dieß hieße nicht eine Lücke ausfüllen, ſondern eine erdichten.

4. Wo eine Lücke ausgefüllt wird, da hat eine Ergänzung ſtattgefunden. Die logiſchen Unterſuchungen wollen „das Wahre der kantiſchen Anſicht aufbehalten und die Lücke ausgefüllt" haben. Iſt es „ungereimt und „widerſinnig," wenn ich ſage, ſie wollen die kantiſche Anſicht durch die ihrige ergänzen? Zwar bemerken die hiſtoriſchen Beiträge (III S. 224): „es wäre ein eigenes Unterfangen, ein ſo in ſich ganzes Syſtem, wie Kant's, zu ergänzen." Aber dieſer Satz ſteht auffallend genug in demſelben Beitrage, der einige Seiten vorher die Ueberſchrift führt: „über eine Lücke in Kant's Beweis von der ausſchließenden Subjectivität des Raumes und der Zeit!" Alſo iſt ein ſo in ſich lückenhaftes Syſtem zugleich „ein ſo in ſich ganzes"? Wenn Kant die Unmöglichkeit einer an ſich ſeienden Realität des Raumes und der Zeit wirklich mit keinem Worte bewieſen hätte, ſo würde er eben dadurch die Möglichkeit des Gegenbeweiſes offen gelaſſen haben. Das iſt die „Lücke," die den logiſchen Unterſuchungen im Sinne liegt.

So viel ich ſehe, giebt es nach Trendelenburg's Dafürhalten in der kantiſchen Lehre nicht bloß eine Lücke, ſondern zwei. Kant habe kaum an die Möglichkeit gedacht, daß Raum und Zeit auch objectiv ſein können: das iſt die eine Lücke, welche die logiſchen Unterſuchungen ausfüllen möchten. Kant habe die Unmöglichkeit,

daß Raum und Zeit auch objectiv sind, mit keinem Worte bewiesen: das ist die zweite Lücke, welche sie in der kantischen Lehre entdeckt haben wollen, und die einer der „historischen Beiträge" ausdrücklich zu seinem Thema macht.

Wenn ich also von jenen Untersuchungen gesagt habe, daß sie eine Lücke in der kantischen Lehre behaupten und die Ergänzung derselben beabsichtigen, so habe ich bloß ihre eigenen Worte wiederholt. Hätte Kant wirklich in seiner Lehre von Raum und Zeit weder an die Vereinbarkeit der subjectiven und objectiven Geltung beider gedacht noch deren Unvereinbarkeit bewiesen, so wäre die Lücke nicht bloß in seinem System, sondern das ganze System wäre Lücke, und ich möchte wissen, was von diesem System noch stehen bleiben könnte und nicht mit in das große Loch fiele, welches einer solchen Vorstellung gegenüber die Stelle der kantischen Philosophie vertritt.

5. Lücken in der Kenntniß oder Auffassung eines Systems sind nicht auch Lücken in diesem selbst. Und ich besorge, daß der Verfasser der historischen Beiträge in seiner Beurtheilung sowohl der kantischen Lehre als meiner Darstellung derselben überall da, wo er Lücken zu bemerken glaubte, sich über den wahren Ort derselben getäuscht hat. Bald vermißt er ein Citat, welches dasteht, dessen bloße Beachtung ihm Bedenken und Einwurf gespart hätte (vgl. z. B. in diesem Bande S. 324 u. 323, S. 328 u. 329), bald bezweifelt oder verneint er die Möglichkeit einer Belegstelle, die sich bei Kant wörtlich findet (z. B. S. 323 u. 324); bald fordert er Citate, wo die Sache so von selbst einleuchtet, daß keiner eine Belegstelle verlangen oder vermissen sollte. Und selbst da vermißt er sie noch mit Unrecht. Ich habe die Stellen stets angeführt, auch wenn ich sie nicht abschreibe. Wo der Verf. der „historischen Beiträge" die Stellen bezeichnet, für welche er Citate vermißt, habe ich ihm geantwortet. Wo er von mir sagt: „er überhebt sich der Citate auch sonst" (S. 227), ohne im mindesten die Stellen zu bezeichnen, weiß ich nicht, was er meint. Ich bemerke nur, bei welcher Gelegenheit es ihm gefallen hat, diesen Tadel in's Unbestimmte hin zu machen. Weil

ich keine Stelle nachgewieſen, „wo Kant das erläuterte dritte Glied, welches für die aprioriſche und darum ſubjective Anſchauung von Raum und Zeit zugleich eine Geltung für die Dinge anſpricht, in Erwägung gezogen hätte.“ Keine Stelle dafür, daß Kant die empiriſche Realität des Raumes und der Zeit bewieſen, dagegen die transſcendentale Realität beider widerlegt habe! „Eine ſolche Stelle“, ſagen die Beiträge, „giebt es weder in der Kritik der reinen Vernunft noch in den Prolegomenen. Wer das Gegentheil behauptet, mußte ſie anführen.“ Nun, ich behaupte das Gegentheil und habe die Stellen angeführt und wieder angeführt, obwohl ich nie geglaubt hätte, daß jemand für dieſen Sonnenaufgang der kantiſchen Philoſophie ein Citat fordern würde. Ebenſo gut könnte man ſagen: beweiſe durch ein Citat, daß Kant gelebt hat! Ich wüßte in der geſammten kantiſchen Lehre, ſo weit ſie kritiſch iſt, nicht einen einzigen ihr eigenthümlichen Satz ausfindig zu machen, der möglich wäre, wenn Kant die transſcendentale Idealität und empiriſche Realität (Subjectivität und Objectivität) des Raumes und der Zeit *nicht* bewieſen und deren transſcendentale Realität *nicht* widerlegt hätte.

Die „hiſtoriſchen Beiträge“ verſuchen an mir eine ſonderbare Art der Schraube. Erſt wird ein Citat vermißt in einem beſtimmten Fall, wo es weder zu vermiſſen war, denn es ſteht da, noch vermißt werden durfte, denn es handelt ſich um die Grundbegriffe der ganzen kantiſchen Philoſophie; dann wird der Einwurf verallgemeinert und es heißt: „er überhebt ſich der Citate auch ſonſt“; dann wird dieſer (ohne jeden Beweis gemachte) Einwurf vergrößert: ich überhebe mich nicht bloß der Citate, ſondern ſtelle Sätze auf, für welche ſich keine anführen laſſen; z. B. „in der Lehre vom Gewiſſen*)“; zuletzt wird der grundlos vorgebrachte, in's Leere verallgemeinerte, auf gut Glück vergrößerte Einwand noch einmal in's Unbeſtimmte hin verallgemeinert, und jetzt wird bedenklich geſprochen von der Urkundlichkeit meiner Darſtellung überhaupt. „Es iſt Kuno Fiſchers Weiſe“, ſo ſagen

*) Hiſt. Beitr. III. S. 257. Vgl. Bd. IV. d. W. S. 137—39.

die Beiträge (S. 257 flgd), „sich in den Philosophen, den er darstellt, so hineinzudenken, daß er ihn von dem Substrat seiner Bücher loslöst und aus dem eigenen mit dem Philosophen eins gewordenen Geist freier wiedergiebt. Dadurch gewinnen seine Darstellungen ein eigenthümliches Leben und eine Art künstlerischen Reizes." „Aber Kuno Fischer's Darstellung ist keine eigentlich historische, keine durch und durch urkundliche." „Sie enthält eine Art selbstversuchter congenialer Variationen auf kantische Gedanken. Eine solche Gabe hat in der Literatur ohne Frage ihren Werth, aber sie muß sich als das geben, was sie ist. Niemand verkennt die Energie eines begabten von den Philosophen erfaßten Geistes, welche sich in dem Versuch mitbildender und nachbildender freier Gedanken kundgiebt. Aber die historische Darstellung, die das erste Gesetz ist, darf ihre lebendigen Farben oder den Reiz des Neuen nicht auf Kosten des echten Bildes suchen." „Kuno Fischer will kein Referat aus Quellenauszügen, das immer nur ein sehr lückenhaftes und dürftiges Bild gewähre, und sieht eine solche Leistung anderer Geschichtsschreiber der Philosophie nur als eine Vorarbeit statt der Arbeit an. Indessen seine Arbeit schafft und erheischt Nacharbeit. Jene alte Weise der Darstellung ist nicht zu verschmähen, denn in der Geschichte der Philosophie behält immer ein feingefügtes Mosaikbild den Werth des Echten und den Reiz sinnvollen Verständnisses. Es ist eine andere Kunst zu zeichnen, wenn man die Lichter geschickt aufsetzt und mit Schatten nachhilft, damit das Bild wirke."

Um Kleines mit Großem zu vergleichen, so machen mir diese Worte den Eindruck einer Art umgekehrter Antoniusrede: erst der Schein eines Lobes, dann die bedenklichen „aber"; erst der ehrenwerthe Mann, dann der Schelm, welcher der Wahrheit den Hals bricht! Nicht wie ich meinen Gegenstand darstelle, geht aus jener Rede hervor, sondern wie der Verfasser der historischen Beiträge mich darstellen möchte. Je weniger ich gegen unbestimmte und leere Einwürfe, die keinen Gegenstand, sondern nur den Wunsch des Tadels haben, mich zu wehren vermag, um so genauer und nachdrücklicher untersuche ich alle gegen bestimmte

Punkte beabsichtigten Einwürfe und stelle deren Haltbarkeit auf die Probe. Aus der Richtigkeit dieser wird man am besten den Werth jener beurtheilen können, die nicht einmal den Schein annehmen, als ob sie sachlich sein wollten.

Nachdem ich alle hier vorgebrachten Bedenken aufmerksam angehört und geprüft habe, darf ich mit gutem Grunde zweifeln, ob der Verf. der „historischen Beiträge" mir überhaupt gerecht werden will. Nach der Selbstschilderung, die er von seiner Untersuchung und Entscheidung der streitigen Fragen giebt, darf ich sogar zweifeln, ob er mir hier gerecht zu werden vermochte, selbst wenn er es gewollt. Ich bin mit ihm doppelt schlimm daran. Er sagt (S. 258): „ehe ich dem Geschichtsschreiber Kant's zu widersprechen und in seiner Darstellung Kant's so wesentliche Gedanken als nicht kantisch zu bezeichnen wagen durfte, lag es mir ob, allen Fleiß anzukehren, in der eigenen Erinnerung alle Spuren aufzusuchen und in Kant's Werken immer von neuem nachzuschlagen und hin- und herzulesen — und doch konnte ich, da der Verf. mir zu wissen nicht gegönnt hatte, welche Stelle Kant's ihm vorgeschwebt haben, die letzte Gewißheit in dieser nachforschenden und nachrechnenden Probe nicht erreichen. Nur die für einen solchen Zweck schätzbaren Wörterbücher der kritischen Philosophie, die sorgfältigen und klaren Schriften Mellins gaben mir zuletzt einiges Vertrauen, daß ich mich in meinem oft und vielgelesenen Kant wirklich nicht irrte."

Bedenke ich, um welche Stellen, um welche Cardinalpunkte der kantischen Lehre es sich hier handelt, so befremdet mich sowohl die Unsicherheit, welche der Verf. der „historischen Beiträge" sich selbst zuschreibt, als die Sicherheit, womit er trotzdem über mich aburtheilt, nicht bloß in einzelnen Punkten, sondern im Ganzen. Dieses Aufsuchen aller Spuren in der eigenen Erinnerung, dieses Hin- und Herlesen in Kant, zuletzt als einzige Zuflucht nicht Kant, sondern Mellin's Register und Wörterbücher der kritischen Philosophie, alles Vertrauen, sich in Kant nicht zu irren, auf diese Wörterbücher gesetzt, und am Ende doch nur einiges Vertrauen, sich nicht zu irren: — in einer solchen Ver-

fassung sollte billigerweise niemand über den Thatbestand einer kantischen Lehre, über die Aechtheit oder Unächtheit einer Darstellung derselben als Richter aburtheilen; in einer solchen Verfassung kann man sich leicht über „Lücken" täuschen und sie an einem Orte sehen, wo sie in Wahrheit nicht sind.

Was zuletzt die gerühmten „Mosaikbilder" der Excerptenschreiber betrifft, so habe ich diese niemals finden können, und ich glaube auch nicht, daß der Verf. der historischen Beiträge jemals solche Bilder gesehen hat. Es giebt mancherlei Material, aus dem sich Mosaikbilder machen lassen; aus einem kann man sie nie machen: aus Gedanken. Um einen Philosophen wirklich darstellen zu können, dazu ist die erste Bedingung, daß man ihn ganz kennt und im Ganzen; diese Einsicht vermindert freilich den Hunger nach Citaten, aber sie löst den Philosophen nicht los von dem Substrate seiner Schriften; je tiefer sie sich ihres Geistes bemächtigt hat, um so fester und sicherer kann sie sich an ihre Richtschnur binden. Ein fortlaufender Blick unter den Text meiner Bücher mag zeigen, ob ich den Philosophen, dessen Lehre ich entwickle, von dem Substrate der seinigen loslöse.

Ich rede nicht von Personen und Leistungen, sondern lediglich von Aufgaben, wenn ich den Unterschied zwischen dem Excerptenschreiber und dem Geschichtsschreiber der Philosophie noch etwas näher beleuchte. Der Eine stellt aus philosophischen Schriften eine Reihe Sätze zusammen und wiederholt einiges von dem, was der Philosoph, den er darstellen möchte, gesagt hat; er sagt noch einmal, was schon gesagt ist, und zwar auszugsweise, abgelöst, wenn nicht herausgerissen, aus dem Zusammenhange des Ganzen. Der Andere dagegen hat in jedem Satze den Philosophen ganz vor Augen, in allen seinen Schriften, und vermag deßhalb aus dem bewegenden Grundgedanken heraus die Entwicklung des Philosophen zu geben, welche diesem selbst in einer solchen Umfassung und Vollständigkeit unmöglich gegenwärtig sein konnte. Diese Entwicklung sieht und durchdringt erst der wirkliche Geschichtsschreiber der Philosophie, denn er erst übersieht sie. Darin unterscheidet er sich von seinem Gegenstande, von

dem der Excerptenschreiber in nichts oder nur so unterschieden ist, wie das Stückchen vom Ganzen. Wenn dieser Unterschied nicht wäre zwischen dem Philosophen und seinem Geschichtsschreiber, so wüßte ich nicht, welche selbständige und in sich nothwendige Aufgabe dem letzteren bliebe. Erst wenn die Geschichte der Philosophie so geschrieben wird, daß ihre stetige Entwicklung einleuchtet, läßt sich mit völliger Bestimmtheit der jedesmalige Stand ihrer Probleme erkennen; erst dann läßt sich die Geschichte der Philosophie selbst mit Sicherheit fortsetzen und weiterführen. „Die Philosophie", sagt Trendelenburg in der Vorrede zu seinen logischen Untersuchungen, „wird nicht eher die alte Macht wieder erreichen, als bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiter führt." Mit diesem Satz bin ich einverstanden. Darum fordert der nächste Fortschritt die genauste Einsicht in den Stand der vorhandenen Probleme, in die Entwicklung, woraus sie gefolgt sind. Eine solche Einsicht zu gewinnen und mitzutheilen, giebt es kein anderes Mittel, als den bisherigen Entwicklungsgang der Philosophie in seinen Aufgaben und Lösungen auf das Hellste zu erleuchten. In diesem Lichte werden die Irrlichter erlöschen, die bald da bald dort auftauchen und, wie es die Art der Irrlichter ist, im Zickzack herumtanzen. Es ist deßhalb auch kein Zufall und ebensowenig ein Zeichen philosophischer Ohnmacht, sondern das Bewußtsein des richtigen Weges und der Trieb des sicheren Fortschritts, die in unserer Zeit die Wissenschaft der Geschichte der Philosophie auf die Höhe gebracht haben. Nach dem philosophischen Zeitbedürfniß zu urtheilen, ist die Geschichte der Philosophie gegenwärtig die wichtigste der philosophischen Wissenschaften, und wer die Aufgabe kennt, um die es sich handelt, wird nicht meinen, daß sie die leichteste ist, was sie in der That wäre, wenn irgend eine Art der Excerptenschreibung oder Paraphrase jene Aufgabe lösen oder zu ihrer Lösung auch nur beitragen könnte.

Jena den 22. Februar 1869.

Kuno Fischer.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Die Entstehungsgeschichte der kritischen Philosophie.

Erstes Capitel.

Seite

Die Epoche der kritischen Philosophie . . . 3

Stellung und Aufgabe der Philosophie 4

1. Philosophie und Erfahrungswissenschaften 4

2. Metaphysik und Erfahrungsphilosophie 7

3. Dogmatische und kritische Philosophie 14

Der Wendepunkt der kritischen Philosophie 20

1. Neuheit 20

2. Nothwendigkeit 23

Zweites Capitel.

Uebergang von der dogmatischen zur kritischen Philosophie. Der Skepticismus als Durchgangspunkt 27

Das Erkenntnißproblem vor Kant 27

1. Stufenmäßiger Fortschritt der dogmatischen Philosophie . 27

2. Die mystische und skeptische Lösung 30

3. Die skeptische Lösung als die rationale 31

Seite

4. Die Vorstufen des Skepticismus 33
   a. Bacon 33
   b. Locke 35
   c. Berkeley 35
Der Skepticismus als Durchgangspunkt. David Hume . . 37
   1. Analytische und synthetische Urtheile. Mathematik und Erfahrung 37
   2. Nothwendigkeit empirischer Urtheile. Causalität . . . 39
   3. Das Problem der Causalität 40

Drittes Capitel.

Kant's Leben. I Bildungsgang und akademische Laufbahn 46
Biographische Nachrichten 46
Kant's Zeitalter 48
Bildungsgang 52
   1. Familie und Schule 52
   2. Die akademischen Bildungsjahre 57
   3. Die Hauslehrerzeit 59
Das akademische Lehramt 60
   1. Habilitation und Laufbahn 60
   2. Akademische Lehrthätigkeit 65

Viertes Capitel.

Kant's Leben. II Die neue Lehre. Conflicte. Letzte Jahre 75
Die Vernunftkritik und deren Aufgaben 75
   1. Das Hauptwerk 75
   2. Die folgenden Werke 79
Kant und Wöllner 81

Seite
1. Die Religionsedicte 81
2. Kant's neue Religionslehre 84
3. Die Kabinetsordre 86
4. Die Wiederherstellung der Denkfreiheit 88
Kant's letzte Jahre 89

Fünftes Capitel.

Kant's Persönlichkeit 95
Die kritische Lebensart 95
1. Herrschaft der Grundsätze 95
2. Oekonomische Unabhängigkeit 97
3. Gesundheitspflege 98
4. Aeußere Störungen 102
5. Häusliche Lebensordnung 105
Gesellige Verhältnisse 109
1. Ehelosigkeit 109
2. Freundschaftsbedürfniß. Kant's Freundeskreis . . . 111
3. Wohlwollen und Strenge 115
Die sittlichen Grundzüge 117

Sechstes Capitel.

Kant's philosophischer Entwicklungsgang. Die vorkritische Periode 121
Die drei Perioden 121
Die vorkritische Periode 123
1. Die Aufgaben 123
2. Die Grenzpunkte 128

Siebentes Capitel.

Erste Stufe. Kant unter dem Einfluß der wolfischen Philosophie 131

Seite

Descartes und Leibniz 131
Newton und Leibniz 136
Geologische Probleme 149
1. Schicksale der Erde 149
2. Erdbeben von Lissabon 151
Die Streitfrage des Optimismus 152
Akademische Abhandlungen 156
1. Naturphilosophische Probleme 156
2. Metaphysisches Problem. Wolf und Crusius . . . 159
3. Metaphysische und physikalische Grundsätze. Wolf und Newton 167

Achtes Capitel.

Zweite Stufe. I. Uebergang zur englischen Erfahrungsphilosophie 171
Das logische Erkennen als Begriffsanalysis 172
1. Die falschen Schlußfiguren 172
2. Der natürliche Schluß und die Schullogik 173
3. Logisches Erkenntnißvermögen und Sinnlichkeit . . . 175
Das reale Erkennen. Problem des Realgrundes 177
1. Crusius und Hume 177
2. Die Fassung des Problems 180
3. Der negative Realgrund als negative Größe . . . 181
4. Die negative Größe und die logische Verneinung . . 182
5. Die negativen Größen in der Weltweisheit 184
6. Die psychologische Geltung der negativen Größen. Leibniz 187
7. Die kosmologische Geltung der negativen Größen . . 189
Der absolute Realgrund. Beweis vom Dasein Gottes . . 191
1. Unmöglichkeit der kosmologischen Beweisarten . . . 191
2. Unmöglichkeit der bisherigen ontologischen Beweisart . 195

Seite

3. Der einzig mögliche ontologische Beweis 197
4. Kritik der gesammten Ontologie 199

Neuntes Capitel.

Zweite Stufe. II. Kant unter dem Einflusse der englischen Erfahrungsphilosophie . . 202

Umbildung der Metaphysik 202
1. Skeptische Bedenken 202
2. Die falsche Methode der Metaphysik. Mathematik und Metaphysik 204
3. Die Schwierigkeit der Metaphysik 209
4. Die Induction als Methode der Metaphysik . . . 211

Die englische Philosophie als Vorbild 213
1. Das moralische Gefühl 213
2. Das ästhetische Gefühl 214
3. Die inductive Lehrart 216

Zehntes Capitel.

Dritte Stufe. Kant unter dem Einfluß von Rousseau und Hume 219

Natur und Mensch 219
1. Der Naturmensch. (Rousseau) 219
2. Die naturwidrige Geistesart 222

Metaphysik und Geisterseherei 227
1. Swedenborg 227
2. Die Geisterseherei in der Philosophie 231
3. Zeitpunkt der Schriften über Swedenborg 232
4. Die Geisterseherei ein Traum der Empfindung . . . 240
5. Die Metaphysik ein Traum der Vernunft 242

Metaphysik als Kritik der Vernunft 244

Seite

1. Die Grenzen der Erkenntniß 244
2. Unabhängigkeit der Moral von der Erkenntniß . . . 247
3. Die Causalität als Erfahrungsbegriff 251

Kant auf dem skeptischen Standpunkte. Uebereinstimmung mit Hume 254

Elftes Capitel.

Summe und Ergebniß der vorkritischen Periode 257

Unterschied der Erkenntnißvermögen 257
1. Erkenntnißvermögen durch Begriffe 257
2. Erkenntnißvermögen durch Anschauung 260
3. Der Raum als Anschauung 260

Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft . . . 265

Unterschied der Principien 267
1. Grundvermögen und Grundbegriffe 267
2. Die vier Hauptarten des Grundes 268
3. Das erste kritische Problem 269

Zweites Buch.

Grundlage der kritiſchen Philoſophie. Die Kritik der reinen Vernunft.

Erſtes Capitel.

Seite

Propädeutiſche Begründung der Vernunftkritik. Die kritiſche Grundfrage 273

Die propädeutiſche Begründung der Kritik 273

1. Die beiden Erkenntnißvermögen 273

2. Die Inauguralſchrift und die Kritik der reinen Vernunft 277

Die kritiſche Grundfrage 281

1. „Quaestio facti“ und „quaestio juris“ 281

2. Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile 284

3. Synthetiſche Urtheile a priori 286

4. Die Thatſache ſynthetiſcher Urtheile a priori 287

a. Mathematik 288

b. Phyſik 290

c. Metaphyſik 290

5. Der kantiſche Begriff der Metaphyſik. Die reine Erkenntniß 291

6. Die kritiſchen Hauptfragen 295

Zweites Capitel.

Methode der Kritik und geſchichtlicher Gang ihrer Entdeckungen 297

Die Methoden der Vernunftkritik 297

1. Die darſtellende und entdeckende Methode 297

2. Die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena . 299

Seite

3. Der ſcheinbare Cirkel der Unterſuchung. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Erkenntniß 301
4. Entſcheidung der Rechtmäßigkeit. Die Mathematik als Richtſchnur der Kritik 303
Geſchichte der kantiſchen Entdeckungen 305
1. Der ſynthetiſche Charakter der Erfahrungsurtheile (1762—1763) 305
2. Der ſynthetiſche und intuitive Charakter der mathematiſchen Urtheile (1764—1768) 306
3. Das Problem der mathematiſchen Erkenntniß (1768—1770) 308
4. Das Problem der Erfahrungserkenntniß (1770—1781) 308

Drittes Capitel.

Transſcendentale Aeſthetik. Die Lehre von Raum und Zeit und die Begründung der reinen Mathematik 312
Raum und Zeit als reine Vernunftformen 312
1. Raum und Zeit als Bedingungen der reinen Mathematik 312
2. Raum und Zeit als urſprüngliche Vorſtellungen . . 316
3. Raum und Zeit als unendliche Größen 319
4. Raum und Zeit als Einzelvorſtellungen oder Anſchauungen 321
a. Raum und Zeit als Princip der Verſchiedenheit . 327
b. Die Zeit und die Denkgeſetze 328
c. Die Zeit als Princip der Continuität 329
5. Raum und Zeit als reine Anſchauungen 333
Raum und Zeit als Bedingungen aller Erſcheinung . . . 342
Idealität und Realität von Raum und Zeit 346

Viertes Capitel.

Seite

Die Lehre von den Kategorien als Bedingungen der Erfahrungserkenntniß . . . 350

Die Erklärung der Aufgabe 350

1. Erfahrung als Naturwiſſenſchaft. Die Erfahrungsobjecte als Natur 350
2. Begriff der Erfahrung. Transſcendentale Logik . . 352
3. Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile 355
4. Die Kategorien als Bedingung der Erfahrungsurtheile . 357
5. Reihenfolge der Aufgaben 358

Die Entdeckung der Kategorien 360

1. Die Urtheilsform 360
2. Die Tafel der Kategorien 362

Deduction der reinen Verſtandesbegriffe 364

1. Aufgabe der Deduction 364
2. Die Vorſtellung als Gegenſtand. Synopſis und Syntheſis 368
3. Die Einheit der Vorſtellung. Die Syntheſis der Apprehenſion, der Einbildungskraft und des reinen Bewußtſeins 371
4. Das reine Bewußtſein und die productive Einbildungskraft 375

Die Summe der Deduction. Der reine Verſtand und die Kategorien 379

1. Die Kategorien als Naturbegriffe 379
2. Unterſchied zwiſchen Kant und Hume 380
3. Unterſchied zwiſchen dem kritiſchen und dogmatiſchen Idealismus 381

Fünftes Capitel.

Seite

Die Lehre vom Schematismus. Das Princip der Grundsätze. Die mathematischen Grundsätze 383

Die Anwendung der Kategorien 383

1. Transscendentale Urtheilskraft 383

2. Die Möglichkeit der Anwendung. Bild. Schema . . 385

3. Die Zeit als Schema der Kategorien 387

4. Der Schematismus des reinen Verstandes 388

Das Princip aller Grundsätze des reinen Verstandes . . . 389

1. Begriff der Grundsätze 389

2. Der Grundsatz der Grundsätze 390

Das Axiom der Anschauung 392

Anticipation der Wahrnehmung 393

1. Die Empfindung als intensive Größe 393

2. Die intensiven Größen in der Naturwissenschaft . . . 396

3. Die Continuität der Größen 398

Sechstes Capitel.

Die dynamischen Grundsätze. Das Gesammtresultat der transscendentalen Analytik . 400

Die Analogien der Erfahrung. Das Princip der Analogien . 400

1. Die Beharrlichkeit der Substanz 404

2. Die Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität. Kant und Hume 409

3. Das Zugleichsein nach dem Gesetze der Wechselwirkung . 418

Die Postulate des empirischen Denkens 421

Die Summe der Grundsätze 425

Die Summe der Analytik 426

Seite

1. Das idealistische und realistische Ansehen der Kritik . . 426
2. Die Kritik als Idealismus. Kant und Berkeley . . 428

Siebentes Capitel.

Die Grenzen der Erkenntniß. Ding an sich und Erscheinung. Amphibolie der Reflexionsbegriffe 432

Die Grenze der Erkenntniß 432

1. Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen . . 432
2. Die Vorstellung nicht sinnlicher Dinge. (Noumena) . 435
3. Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung . 437

Der Begriff des Dinges an sich 440

1. Transscendentale Bedeutung 440
2. Problematische Bedeutung 442
3. Das Ding an sich als Grenzbegriff 443
4. Immanente und transscendente Geltung der reinen Begriffe 443

Amphibolie der Reflexionsbegriffe 445

1. Die Vergleichungsbegriffe 445
2. Kritik der leibnizischen Philosophie 447
3. Leibniz und Locke 451

Achtes Capitel.

Die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen. Der transscendentale Schein und die dialektischen Vernunftschlüsse 453

Ursprung aller Metaphysik des Uebersinnlichen 453

1. Das Ding an sich als Object 453
2. Der Weg der Erfahrung. Der regressive Schluß . . 456
3. Das Ding an sich als Vernunftbegriff. Das Unbedingte 459

Seite

4. Der Vernunftbegriff als Idee. Transſcendentale Idee 462
5. Die Idee in Rückſicht auf die Erfahrung. Erweiterung und Einheit 464
6. Die Idee als Scheinobject. Der transſcendentale Schein 465

Das Princip aller Metaphyſik des Ueberſinnlichen 469
1. Der richtige Schluß 469
2. Der falſche Schluß (dialektiſche Vernunftſchluß) . . . 471
3. Auflöſung des Trugſchluſſes 473

Aufgabe der transſcendentalen Dialektik 474
1. Pſychologiſche, kosmologiſche, theologiſche Idee . . . 474
2. Die Ideen und die Vernunftſchlüſſe 475
3. Rationale Pſychologie, Kosmologie, Theologie . . . 476

Neuntes Capitel.

Die rationale Pſychologie und deren Widerlegung. Die Paralogismen der reinen Vernunft 477

Vernunftkritik und Pſychologie. Unterſchied der erſten und zweiten Ausgabe der Kritik 477

Das Syſtem der rationalen Pſychologie 480
1. Die pſychologiſchen Ideen 480
2. Das Scheinobject der rationalen Pſychologie 483

Die Paralogismen der reinen Vernunft 486
1. Der Paralogismus der Subſtantialität 486
2. Der Paralogismus der Einfachheit 488
   a. Unkörperlichkeit der Seele 489
   b. Unſterblichkeit der Seele 491
3. Der Paralogismus der Perſönlichkeit 492
4. Der Paralogismus der Idealität 495
   a. Empiriſcher Idealismus und transſcendentaler Realismus 497

Seite

b. Empiriſcher Realismus und transſcendentaler Idealismus. Dualismus 499
Das pſychologiſche Problem 502
1. Die dogmatiſche Faſſung 502
2. Die kritiſche Faſſung 504
3. Die kritiſche Widerlegung der dogmatiſchen Standpunkte 506
4. Widerlegung des Materialismus 509
5. Die rationale Pſychologie als Disciplin 511

Zehntes Capitel.

Die rationale Kosmologie und deren Widerlegung. Die Antinomien der reinen Vernunft 513
Syſtem der rationalen Kosmologie 513
1. Die kosmologiſchen Ideen 513
2. Die Widerſprüche in den kosmologiſchen Begriffen . . 517
3. Die contradictoriſchen Sätze der rationalen Kosmologie . 520
Die Antinomien der reinen Vernunft 522
1. Die Weltgröße 522
a. Beweis der Theſis 522
b. Beweis der Antitheſis 523
2. Der Weltinhalt 524
a. Beweis der Theſis. Transſcendentale Atomiſtik. Dialektiſcher Grundſatz der Monadologie . . . 526
b. Beweis der Antitheſis 527
3. Die Weltordnung 528
a. Beweis der Theſis: transſcendentale Freiheit . . 528
b. Beweis der Antitheſis: transſcendentale Phyſiokratie 530
4. Die Welteriſtenz 531
a. Beweis der Theſis 532
b. Beweis der Antitheſis 533

Elftes Capitel.

Seite

Erklärung und Auflösung der Antinomien . 535

Die Vernunft als Partei im Antinomienstreit 535

1. Das Vernunftinteresse 535

2. Die entgegengesetzten Vernunftinteressen 536

2. Dogmatismus und Empirismus der reinen Vernunft . 539

Die Vernunft als Richter im Antinomienstreit 540

1. Unmöglichkeit der dogmatischen Lösung 540

2. Die skeptische Lösung 541

3. Die kritische Auflösung 543

a. Der Paralogismus der Kosmologie 544

b. Die Auflösung des Paralogismus 545

c. Die Antinomien als indirecter Beweis des transscendentalen Idealismus 546

4. Die logische Auflösung 548

a. Das logische Räthsel 548

b. Der Schein der Contradiction (dialektische Opposition) 551

c. Die Scheincontradiction in den Antinomien . . 552

5. Summarische Auflösung. Die Weltidee als regulatives Princip 554

Zwölftes Capitel.

Unterschied der Antinomien. Die Freiheit als kosmologisches Problem 556

Die mathematischen und dynamischen Antinomien 556

Die Freiheit als kosmologisches Problem 559

1. Freiheit und Natur 559

2. Die Freiheit als transscendentales Princip 561

3. Empirische und intelligible Ursache (Charakter) . . . 563

Seite

4. Der intelligible Charakter als kosmologiſches Princip . 564
5. Die Vereinigung des intelligibeln und empiriſchen Charakters als kosmologiſches Problem 565
6. Der intelligible Charakter als Vernunftcauſalität (Wille) 567
7. Der intelligible Charakter und die Vernunftkritik . . 569

Das nothwendige Weſen als außerweltlich 571

Dreizehntes Capitel.

Die rationale Theologie und deren Widerlegung. Das Ideal der reinen Vernunft . . 573

Die Gottesidee als Vernunftideal 573
1. Der Begriff Gottes 573
2. Beſtimmung des Gottesbegriffs 574

Die Beweiſe vom Daſein Gottes 576
1. Transſcendentale und empiriſche Beweisart 576
2. Der ontologiſche Beweis 579
3. Der kosmologiſche Beweis 581
4. Der phyſikotheologiſche Beweis 584

Kritik der geſammten Theologie 588
1. Deismus und Theismus 588
2. Theoretiſche und praktiſche Theologie 589
3. Die theoretiſche Theologie als Kritik der dogmatiſchen . 590

Die kritiſche Bedeutung der Ideenlehre 592
1. Die Ideen als Maximen der Erkenntniß 592
   a. Princip der Homogeneität 594
   b. Princip der Specification 594
   c. Princip der Continuität (Affinität) 595
2. Die theologiſche Idee als regulatives Princip. Teleologie 597
3. Summe der geſammten Vernunftkritik 598

Vierzehntes Capitel.

Seite

Transcendentale Methodenlehre 601

Die Disciplin der reinen Vernunft 603

1. Die dogmatische Methode 603
2. Die polemische Methode 606
3. Die skeptische und kritische Methode 612
4. Die Hypothesen der reinen Vernunft 615
5. Die Beweise der reinen Vernunft 617

Der Kanon der reinen Vernunft 619

1. Die theoretische und praktische Vernunft 619
2. Die pragmatische und moralische Vernunft 620
3. Die moralischen Gesetze und die moralische Welt . . 622
4. Die moralische Weltregierung. Gott und Unsterblichkeit 623
5. Meinen, Wissen und Glauben 625
6. Der doctrinale und praktische Glaube 627
7. Der pragmatische und moralische Glaube 628

Die Architektonik der reinen Vernunft 631

1. Die philosophische Erkenntniß 631
2. Die reine Philosophie oder Metaphysik 632

Die Geschichte der reinen Vernunft 635

Erſtes Buch.

Entſtehungsgeſchichte der kritiſchen Philoſophie.

Erstes Capitel.

Die Epoche der kritischen Philosophie.

Unter allen Systemen der Philosophie ist keines, das mit den früheren so wenig gemein hat, als das kantische. Noch nie war die Grenzscheide zwischen dem Alten und Neuen eine so durchgreifende Trennung. Welche Vergleichungen zwischen Kant und seinen Vorgängern sich anstellen, welche Verwandtschaften und Analogien sich hier auffinden lassen, allemal ist der vorhandene Gegensatz größer als die hervorgeholte Aehnlichkeit; ja er ist, richtig erwogen, so groß, daß er die letztere aufhebt.

Auch Bacon und Descartes, die beiden Begründer der neuern Philosophie, stellen sich zur Vergangenheit in einen schneidenden Gegensatz; sie wollen das Werk der Wissenschaft beide so reformiren, daß sie es ganz von neuem wieder anfangen: was sie aber schließlich ausmachen, findet in der früheren Zeit doch eine Art von Verwandtschaft. Jene mechanische Naturerklärung, worin Bacon, Descartes, Spinoza übereinstimmen, wird in ihrem Gegensatze zu der auf den Zweckbegriff gegründeten Erklärung der Dinge eine unwillkürliche Parteigenossin ähnlicher Lehren, die schon das Alterthum kannte. Dieser Gegensatz zum wenigsten zwischen der mechanischen und teleologischen Weltansicht ist nicht neu. Und jene Philosophen der neuen Zeit stellen sich auf die eine Seite desselben.

Bacon, der heftigste Feind der Philosophie des Alterthums, macht sich zum Vertheidiger eines der ältesten Systeme, der atomistischen Naturlehre des Demokrit. Leibniz, der gegen seine nächsten Vorgänger, Bacon, Descartes, Spinoza, die teleologische Weltansicht wieder aufrichtet und mit der mechanischen zu verknüpfen sucht, verbindet sich mit Plato und Aristoteles und möchte am liebsten deren Philosophie in der seinigen wiederherstellen. So erscheinen diese Philosophen der neuen Zeit in gewisser Rücksicht als Erneuerer der alten. In Bacon, Descartes, Spinoza erneuert sich die mechanische, in Leibniz die teleologische Weltansicht. Und vergleichen wir die Philosophie des Mittelalters mit der des Alterthums, so besteht zwar in ihren religiösen Grundlagen ein unversöhnter Gegensatz, doch durchdringt dieser Gegensatz den philosophischen Geist so wenig, daß sich die Scholastik in einer schülerhaften Abhängigkeit dem Geiste der classischen Philosophie unterwirft. Endlich der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles, selbst wenn man ihn über sein richtiges Maß ausspannt, erlischt in der gemeinschaftlichen sokratischen Wurzel, in der gemeinschaftlichen griechischen Denkweise.

I.

Stellung und Aufgabe der Philosophie.

1. Philosophie und Erfahrungswissenschaften.

Kant ist kein Erneuerer einer früheren Philosophie. Weder erneuert er die mechanische noch die teleologische Welterklärung in ihrem einseitigen Verstande. Er gründet eine wahrhaft neue Philosophie, die im wesentlichen nichts gemein hat mit irgend einer früheren. Es kommt alles darauf an, daß man diesen neuen und unterscheidenden Charakter der kantischen Philosophie von vornherein richtig begreift.

Die Philoſophie überhaupt hat erſt dann eine ſichere Stellung als Wiſſenſchaft, wenn ſie ſich von allen übrigen Wiſſenſchaften, welche ſie auch ſein mögen, deutlich und genau unterſcheidet, wenn ſie zu ihrer eigenthümlichen Aufgabe Gegenſtände hat, die von den andern Wiſſenſchaften keine angreift, keine ihr ſtreitig macht. Erſt dann iſt ihr Gebiet geſichert und ihre Stellung begründet. Dieſe feſte Stellung hat, ſtreng genommen, die Philoſophie erſt durch Kant gewonnen.

Vor Kant wollte alle Philoſophie eine Erklärung der Dinge ſein, jede ſtrebte in ihrer Weiſe nach einem Weltſyſtem und bildete einen mehr oder weniger ausgeführten Entwurf, der das All der Dinge umfaßte. So lange es nun neben dieſer Univerſalwiſſenſchaft noch keine beſonderen, in die Einzelgebiete der Dinge verzweigten Wiſſenſchaften gab, war die Herrſchaft der Philoſophie ein leichtes Spiel; es war ein Beſitz, gegen den niemand Einrede erhob, ſie beherrſchte ein weites Reich, deſſen Provinzen ſo gut als herrenlos waren. Aber ſobald dieſe beſonderen Wiſſenſchaften, eine nach der andern, ſich einſtellten, ſobald ſich die Provinzen bevölkerten und die Bevölkerung zunahm, mußte die Herrſchaft der Philoſophie als eine Anmaßung erſcheinen und ihre Stellung je länger je mehr eine bedenkliche werden. Jetzt fingen die Wiſſenſchaften an, gleichſam doppelt zu exiſtiren. Jetzt gab es neben der Naturphiloſophie, die von der Metaphyſik herkam, eine Naturwiſſenſchaft, die ſich unabhängig von aller philoſophiſchen Grundlegung auf die eigene Beobachtung der Dinge gründete und verließ. Mußten ſich nicht beide ſehr bald daſſelbe Object ſtreitig machen? Mußte nicht namentlich die unabhängige Naturwiſſenſchaft gegenüber jener am metaphyſiſchen Leitfaden gegängelten Naturphiloſophie die Frage aufwerfen: „was will dieſe ſogenannte Naturphiloſophie neben oder gar über mir? Sie

ſpeculirt über Dinge, die ich gründlich und genau erforſche und die man nur erreichen kann auf dem Wege einer mühſamen und rein ſachlichen Unterſuchung. Entweder ſtimmt ſie mit mir überein in derſelben Erkenntniß, ſo iſt ſie überflüſſig und unnütz; oder ſie dünkt ſich weiſer zu ſein, widerſpricht meinen Einſichten, ſetzt eine Menge grundloſer Vorſtellungen über die Objecte in Umlauf, die ich unterſuche, ſo verdunkelt ſie, was ich aufkläre, und ihre Wiſſenſchaft iſt ſchlimmer als keine, denn ſie verbreitet den Irrthum!" Mit ſolchen oder ähnlichen Einreden wenden ſich die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften gegen die Philoſophie, um ſo nachdrücklicher und erfolgreicher, je ſtärker ſie werden, je mehr ihnen mit den Erfolgen ihrer Arbeit der Muth wächſt. Ganz ebenſo werden ſich in ihrem Gebiet die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften verhalten. Beide haben zunächſt vollkommen Recht. Wir begegnen hier in der wiſſenſchaftlichen Welt einem Vorgange, der in der politiſchen ein ſehr bekanntes Analogon findet. Je mehr in dem Reiche der Wiſſenſchaften die Territorialhoheit zunimmt, um ſo mehr ſinkt das kaiſerliche Anſehen der Philoſophie, und wenn ſie nicht bei Zeiten einen andern Boden, eine mächtige, anerkannte, unangreifbare Stellung gewinnt, ſo endet ihr Reich, wie das deutſche.

Im Alterthum hatte die Philoſophie, im Mittelalter die Theologie, die deren Stelle vertrat, gut reden; denn die beſonderen und beobachtenden Wiſſenſchaften waren noch unreife und unmündige Kinder. Aber ſeit der Reformation und den großen Weltentdeckungen, die ihr vorangingen, reiften ſie ſchnell, und der Philoſophie blieb nichts übrig, als ſich ihnen bei Zeiten zu ergeben oder mit der Zeit zu erliegen. Daher bildet hier das Verhältniß der Speculation zur Erfahrung eine Grundfrage, welche die Richtung und Stellung der neuen Syſteme entſcheidet.

2. Metaphyſik und Erfahrungsphiloſophie.

Der Erſte, welcher die neue Philoſophie begründete, Bacon von Verulam ſah, daß für die beobachtenden und erfinderiſchen Wiſſenſchaften, namentlich für die Phyſik, die Zeit gekommen ſei; er ließ die Philoſophie ihnen huldigen, er machte die letztere zur Propädeutik und zum Organon der beſonderen in die eigenthümliche Natur der Dinge eindringenden Wiſſenſchaften. In dieſer Stellung verzichtet die Philoſophie bei Zeiten und darum ſehr weiſe darauf, etwas Beſonderes ſein zu wollen; ſie begiebt ſich in das Lager der eracten Wiſſenſchaften als deren Wegweiſer, Inſtrument, Methode: für ſich ſelbſt beanſprucht ſie nicht mehr, als den Beweis zu führen, zu wiederholen, zu vollenden, daß der menſchliche Geiſt keine anderen Organe habe, als welche die Erfahrungswiſſenſchaften brauchen. In dieſem Verhältniſſe zu den letzteren giebt ſie ſich den Namen Realismus. Im Grunde iſt dieſer Name das Einzige, was die Philoſophie noch für ſich übrig behält. Ein eigenthümliches Geſchäft hat ſie nicht mehr. Sie führt die Geſchäfte der erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaft, entweder indem ſie ſelbſt in einem der empiriſchen Gebiete mitforſcht oder, was die leichtere Arbeit iſt, indem ſie die geernteten Früchte bald genießbar für alle Welt zubereitet, bald encyklopädiſch einſammelt. Bacon war ein geſetzgeberiſcher Geiſt, der den empiriſchen Wiſſenſchaften entgegenkam, die ſeiner Zucht und Hülfe bedurften. Bald bedürfen die mächtig gewordenen einer philoſophiſchen Erziehung nicht mehr; ſie ſtehen auf eigenen Füßen in einer gebieteriſchen Haltung, und die Realiſten von heute ſind entweder nichts oder ſie ſind Leute einer beſtimmten Wiſſenſchaft, Mathematiker, Phyſiker, Hiſtoriker u. ſ. f. Mit einem Worte, die realiſtiſche Philoſophie kann keinen anderen Ausweg nehmen, als

ſich ohne Reſt in die Erfahrungswiſſenſchaften auflöſen, denn ihr eigener Grundſatz verlangt die Erklärung der Dinge durch die Erfahrung.

Anders verhält es ſich mit den Gegenfüßlern der Realiſten, mit den dogmatiſchen Metaphyſikern, die in der neuen Philoſophie zuerſt von Descartes, dann von Leibniz ausgehen. Sie ſuchen die Erkenntniß der Dinge durch den reinen Verſtand und bilden auf dieſem Wege Syſteme, denen die erfahrungsmäßige Wiſſenſchaft als ein Anderes gegenüberſteht. Auf dieſem Schauplatz entſpringt daher nothwendig der Gegenſatz und damit der Streit zwiſchen dem ſpeculativen Denken, das von gewiſſen Principien ausgeht, und dem empiriſchen, das ſich allein auf die exacte Erklärung der Dinge richtet. Und zuletzt iſt es allemal die thatſächliche Wahrheit, die den Streit entſcheidet. Die Speculationen, welche der reine Verſtand über das Weſen und die Natur der Dinge anſtellt, ſind die Rechenexempel, deren endgültige Probe auf die Thatſachen gemacht wird. So oft dieſe Probe nicht ſtimmt, hat die Metaphyſik eine Niederlage erlebt, und der Streit entſcheidet ſich zu Gunſten der empiriſchen Forſchung.

Schon der erſte Auftritt der neuen Philoſophie zeigt uns eine ſolche Niederlage in einem ſehr merkwürdigen Beiſpiel. Es iſt Descartes ſelbſt, deſſen Phyſik die Probe erwieſener Thatſachen nicht aushält. Sie widerſpricht den Geſetzen, welche Copernikus und Galilei bewieſen haben. Auch wenn Descartes die Charakterſtärke gehabt hätte, das copernikaniſche Syſtem zu bekennen, ſo war er durch ſeine Metaphyſik nicht im Stande, daſſelbe zu begreifen. Die Schwäche ſeines Syſtems zeigt ſich in dieſem Fall mindeſtens eben ſo groß, als die ſeines Charakters. Wie Descartes unter dem Zwange ſeiner Metaphyſik das Weſen der Natur und der Materie auffaſſen mußte, ſo konnte er niemals die

wahre Bewegung der Körper und das Fallgeſetz Galilei's erklären. Es war der erſte Schiffbruch, den die neugegründete Metaphyſik erlitt. Sie blieb mit ihren Begriffen nicht bloß hinter den erwieſenen Thatſachen der Natur zurück, ſondern ſie ſetzte ſich denſelben entgegen. Sie wollte, wie es der reine Verſtand mit ſich bringt, bloß mathematiſch denken, als ob die Dinge in der Welt nichts wären, als abſtracte Größen. Um ſo viel aber der natürliche Körper mehr iſt, als der mathematiſche, und der lebendige mehr als der mechaniſche, um ſo viel mußte die carteſianiſche Phyſik weniger ſein als die wahre. Philoſophiren hieß damals ſo viel als in mathematiſcher Ordnung denken: jeden Beweis auf die einleuchtende Form einer Gleichung A = A zurückführen; keine Wahrheit als ſolche gelten laſſen, die nicht ſo ausgemacht wäre, als 2 × 2 = 4, überhaupt nichts für wahr halten, als mathematiſch bewieſene Sätze.

Eine ſolche Forderung mögen ſchon viele geſtellt haben, ergriffen von der Klarheit und überzeugenden Gewalt der mathematiſchen Denkweiſe, aber nur ein einzigesmal in der Welt iſt ſie ernſtlich und vollkommen erfüllt worden: durch die Philoſophie Spinoza's, der berufen war, die carteſianiſche Metaphyſik folgerichtig zu vollenden. Um ſie zu ſtellen, dieſe Forderung, dazu gehört kaum mehr als die Schroffheit und, ich möchte ſagen, der Uebermuth des emporkommenden, zuverſichtlich gewordenen Verſtandes, der zum erſtenmal ſeine Macht fühlt. Um ſie ernſtlich und ſyſtematiſch auszuführen, dazu gehört eine unbeugſame Willens- und Geiſtesſtärke, die den Gleichmuth hat, den Widerſpruch der ganzen Welt auszuhalten. In dieſer Rückſicht bleibt Spinoza's Philoſophie und Charakter eine beiſpielloſe und einzige Erſcheinung. Nicht bloß die Natur, auch das menſchliche Leben mit ſeinen Leidenſchaften erklärt ſich Spinoza nach

mathematiſcher Regel. Er gab eine geometriſche Theologie, eine geometriſche Sittenlehre und verneinte alles, was ſich dieſem Maßſtab nicht fügte. Verglichen mit dem Leben, wo und wie es ſich äußert, war dieſe Metaphyſik ſtarr und bewegungslos, wie ein mathematiſcher Körper. Hatte doch Spinoza ſelbſt erklärt, er wolle die menſchlichen Handlungen begreifen, als ob es ſich um Linien, Flächen, Körper handle. So viel die menſchlichen Handlungen und das menſchliche Leben überhaupt mehr iſt als Linien, Flächen und Körper: ſo viel iſt Spinoza's Metaphyſik weniger, als die erfahrungsmäßige Wiſſenſchaft, die den natürlichen Thatſachen gleichkommt, wenigſtens ihnen gleichzukommen das fortwährende Beſtreben hat. Denn die Wahrheit der Thatſache iſt das Regulativ der Erfahrung. Formell genommen konnte die Metaphyſik kaum exacter ſein, als ſie Spinoza gemacht hat; materiell konnte ſie kaum ärmer werden, denn von der Natur der Dinge hat ſie nicht mehr begriffen, als dem mathematiſchen Verſtande einleuchtet. Hier iſt die dogmatiſche Metaphyſik den empiriſchen Wiſſenſchaften auf's äußerſte entfremdet und ihnen gegenüber ſo gut als verhältnißlos. Die Thatſachen der Erfahrung ſind für Spinoza keine widerlegende Inſtanz, ſeine Philoſophie iſt für die Erfahrung kein brauchbares Werkzeug: ſie kehren ſich gegenſeitig den Rücken, als ſolche, die mit einander nichts gemein haben können und wollen.

Leibniz kam, die Philoſophie aus dieſer Stellung zu erlöſen und zwiſchen Metaphyſik und Erfahrung gleichſam den Mittler zu machen. Sein glückliches Genie vereinigte alle Bedingungen, die jene Aufgabe forderte, nicht bloß die nöthigen, auch die günſtigen, ſo daß hier die Vereinigung von Speculation und Erfahrung beinahe ſpielend zu Stande kam. Den Schulmeinungen gegenüber völlig unbefangen, hatte Leibniz ſowohl für die

Philoſophie als die empiriſchen Wiſſenſchaften eine gleich fähige Hingebung. Sein erfinderiſcher, beweglicher, im höchſten Grade ſeiner Verſtand war zugleich in der Metaphyſik und in den exacten Wiſſenſchaften einheimiſch, nicht als Dilettant, ſondern als Meiſter. Die Metaphyſik ſeiner Vorgänger hat ihn nie verblendet. Er iſt niemals Carteſianer, niemals Spinoziſt geweſen, vielmehr anerkannte und bejahte Leibniz von vornherein die Thatſachen, welche Descartes und Spinoza verneinten: die eigenthümlichen, ſelbſtthätigen Kräfte der Dinge und, was damit zuſammenhängt, die Zwecke oder Endurſachen in der Natur. Von hier aus geſtaltete ſich ſeine metaphyſiſche Weltanſicht. Sie entwickelte ſich im Angeſichte der exacten Wiſſenſchaften und gleichſam an deren Richtſchnur, die Leibniz in ſeiner Hand hielt. Er ſetzte beide in Uebereinſtimmung, ließ ſie gemeinſchaftlich fortſchreiten und war auf beiden Seiten in erfinderiſcher Weiſe ſelbſtthätig. Was er in der Mathematik, in der Phyſik entdeckte, verwerthete er in der Methaphyſik: damit wußte er dieſe ſtarrgewordene, der Erfahrung entfremdete Wiſſenſchaft zu beleben und zu erweitern. In der Mathematik entdeckte er das Differential und die Unendlichkeitsrechnung; dem entſprach in der Metaphyſik das Geſetz der Continuität und die unendlich kleinen Differenzen, welche den Stufengang der Dinge ausmachen. In der Phyſik entdeckte er ein neues Geſetz der Bewegung; dem entſprach in der Metaphyſik der Begriff der lebendigen Kraft, die von Natur jedem Dinge inwohnt. Metaphyſik und Erfahrung ſtimmen hier zuſammen in der Anerkennung ſelbſtthätiger Kräfte, die das Weſen der Dinge erfüllen. Auf dieſe Weiſe vermochte Leibniz die mechaniſche mit der teleologiſchen Erklärungsweiſe, das Syſtem der wirkenden Urſachen mit dem der Endurſachen zu vereinigen. Erklärte jenes die todten Körper, ſo erklärte und recht-

fertigte dieſes die lebendigen. Der Gegenſatz des Unorganiſchen und Organiſchen, des Natürlichen und Geiſtigen, des Mechaniſchen und Moraliſchen löſt ſich durch den Begriff der Continuität auf in das einmüthige Stufenreich ſelbſtthätiger Kräfte. Freilich fehlte viel, daß dieſe gedankenvolle und umfaſſende Metaphyſik in allen Punkten von der Erfahrung beſtätigt war, ſie ſtieg weit über dieſe hinaus und endete mit den Lehrbegriffen einer Theodicee, denen die Erfahrung nicht folgte. Doch iſt, ſo weit das Erfahrungsgebiet reicht, die leibniziſche Metaphyſik demſelben zugewendet und in jedem Augenblick bereit, ſich durch die Einwürfe und Thatſachen der Erfahrung belehren zu laſſen. Ueberall ſteht ſie dem Verkehr mit den Wiſſenſchaften offen. Selbſt ihre äußere Verfaſſung hat nichts Abgeſchloſſenes und Ausſchließendes. Leibniz gab kein fertiges Syſtem, ſondern nur Entwürfe; in den exacten Wiſſenſchaften machte er neue Entdeckungen, in der Philoſophie machte er „neue Verſuche". Es war dieſe ſeine Art zu philoſophiren, der fortwährende Zuſammenhang ſeiner Speculation mit einer Menge anderweitiger Unterſuchungen in allen möglichen Wiſſenſchaften, mit einem Worte dieſer Typus ſeines ſo beweglichen, reichen, vielſeitigen Geiſtes, wodurch Leibniz das dogmatiſche Anſehen ſeiner Metaphyſik zwar nicht aufhob, aber milderte. Er ſelbſt war das lebendige Band, welches die Metaphyſik mit der Erfahrung verknüpfte. Darum dauerte dieſe glückliche Vereinigung auch nur ſo lange, als Leibniz ſelbſt der Träger ſeiner Philoſophie war.

Aber dem Meiſter folgten die Schüler, und der Geiſt der Schule trennte, was der Genius des Meiſters zuſammengehalten hatte. Auch lag es in der Natur der geſchichtlichen Fortbildung, daß jene Philoſophie, wozu Leibniz die Grundlagen gelegt, die Elemente entdeckt hatte, jetzt ausgebreitet und ſyſtematiſch

vollendet werden mußte. Die Schule verlangte die Form des Syſtems; der ſyſtematiſche Ausbau verlangte, daß die Philoſophie wieder als eine beſondere Wiſſenſchaft, als ein für ſich beſtehender Organismus dargeſtellt werde. Und wie anders konnte dieſe Einſchulung der Philoſophie geſchehen, als indem man von neuem die Metaphyſik von der Erfahrung abzog und die ſpeculative Erkenntniß von der empiriſchen trennte? Darin beſtand das Werk Chriſtian Wolf's und der Wolfianer. Was Leibniz in einander gearbeitet hatte, das ſtellten dieſe neben einander hin, zunächſt wie zur Ergänzung, die aber ſehr bald zur Entzweiung führen mußte. Sie zogen von der leibniziſchen Philoſophie Leibnizens Genie ab, ſie gaben ihr mit Hülfe der mathematiſchen Form eine lehr- und lernbare Geſtalt, und dieſe ſo eingeſchulte Philoſophie nannte man „die leibniz-wolfiſche". Es war die deutſche Schulmetaphyſik des vorigen Jahrhunderts. Ihr Schauplatz waren die akademiſchen Katheder, ihre Träger die Profeſſoren oder, wie Kant die Wolfianer nannte, „die Schullehrer der Philoſophie". Ihre Bedeutung aber liegt darin, daß ſie durch die Trennung von Metaphyſik und Erfahrung, durch deren Nebeneinanderſtellung, das Verhältniß beider augenfällig, die Vergleichung beider leicht machte. Bedenkt man, daß Kant ſpäter dieſe Vergleichung vollzog, dieſes Verhältniß gründlich auseinanderſetzte, ſo leuchtet ein, daß ihm die Wolfianer (deren einer er ſelbſt war) in die Hände gearbeitet. So untergeordnet ſie erſcheinen im Vergleiche mit Leibniz, deſſen Geiſt ſie nie begriffen haben, ſo befangen und zurückgeblieben ſie erſcheinen im Vergleiche mit Kant, der ſie für immer beſeitigte, ſo bildet ihre Schule doch die nothwendige und wohlbegründete Zwiſchenſtufe, die von Leibniz zu Kant führt. Als die ſpeculative oder rationale Erkenntniß vom Weſen der Dinge trat die Metaphyſik neben die

Erfahrungslehre. Es gab hier eine rationale und eine empiriſche Phyſik, eine rationale und eine empiriſche Pſychologie; alſo dieſelbe Wiſſenſchaft exiſtirte in dieſer Verfaſſung doppelt, in metaphyſiſcher und in empiriſcher Geſtalt: dort in ſtabiler, hier in beweglicher und fortſchrittsfähiger Stellung. Mußte ſie nicht in einer von beiden Stellungen unnütz und überflüſſig erſcheinen? Konnte dieſe unnütze Stellung eine andere ſein als die ſtabile? Die Erfahrung, je länger und gründlicher ſie beobachtete, um ſo mehr erweiterte ſie fortwährend ihren Geſichtskreis. Dagegen mochte die Metaphyſik, wie ſie beſchaffen war, ſich noch ſo ſehr anſtrengen, ſie konnte über das Weſen Gottes und der Welt nicht mehr herausbringen, als die paar „vernünftigen Gedanken über Gott, Welt, Seele, auch alle Dinge überhaupt", die Chriſtian Wolf auf dem Titel ſeiner Bücher ſchon längſt „den Liebhabern der Wahrheit" angekündigt, und die ſeine Schule ausgebeutet hatte. In dieſer Stellung aber mußte die Metaphyſik hinter der Erfahrungswiſſenſchaft zurückbleiben und mit jedem Tage mehr verkümmern.

3. Dogmatiſche und kritiſche Philoſophie.

So verhielt es ſich mit der Philoſophie vor Kant. Sie wollte eine Erklärung der Dinge ſein; denſelben Anſpruch machten die empiriſchen Wiſſenſchaften, die neben ihr emporwuchſen und immer mächtiger wurden. Entweder die Philoſophie mußte ihre ſelbſtändige Stellung aufgeben und zu den Erfahrungswiſſenſchaften übergehen: das that ſie im engliſchen Realismus; oder ſie blieb gegenüber den Erfahrungswiſſenſchaften als eine beſondere metaphyſiſche Wiſſenſchaft ſtehen und lebte ſich aus: das geſchah bei uns innerhalb der wolfiſchen Schule. Aber in beiden Fällen verlor die Philoſophie entweder freiwillig oder unfrei-

willig den Werth einer ſelbſtändigen Wiſſenſchaft und ging als ſolche zu Grunde.

Es giebt nur einen einzigen Ausweg, auf dem die Philoſophie ihrem ſcheinbar unvermeidlichen Untergange entfliehen und eine neue vollkommen ſelbſtändige und unbeſtreitbare Stellung gewinnen kann. Ihre Stellung iſt ſelbſtändig, ſobald ſich die Philoſophie von allen anderen Wiſſenſchaften unterſcheidet; ihre Stellung iſt unbeſtreitbar, wenn ihr eigenthümlicher Gegenſtand ebenſo thatſächlich iſt, als die Gegenſtände der ſich exact nennenden Wiſſenſchaften. Und wie iſt das möglich? Nur indem die Philoſophie einen Gegenſtand ergreift, den von den andern Wiſſenſchaften keine unterſucht, keine ihrer begrenzten Stellung nach unterſuchen kann, der aber nicht weniger thatſächlich iſt als irgend ein Gegenſtand der exacten und empiriſchen Forſchung. Giebt es alſo eine Thatſache, die als ſolche von allen anderen Wiſſenſchaften anerkannt, von keiner unterſucht wird? Wie ſich dieſe Frage entſcheidet, ſo entſcheidet ſich die Lebensfrage der Philoſophie.

Um die aufgeworfene Frage ſogleich zu beantworten: ja, es giebt eine ſolche Thatſache! Sie beſteht in den exacten Wiſſenſchaften ſelbſt. Die Mathematik erklärt die Größen in Raum und Zeit, die Phyſik die Erſcheinungen der Natur, die wiſſenſchaftliche Erfahrung überhaupt die vorhandenen Thatſachen. Aber eben durch dieſe Erklärung wird eine neue Thatſache erfüllt: die Thatſache der wiſſenſchaftlichen Erklärung ſelbſt. Oder iſt etwa der Mathematiker weniger thatſächlich als ſeine Figur, der Phyſiker weniger thatſächlich als der Körper, den er beobachtet, die Erfahrung überhaupt weniger thatſächlich als ihre Objecte? Die exacten Wiſſenſchaften werden nicht leugnen, worauf ſie ſo ſtolz ſind, daß ſie ſelbſt ein thatſächliches Daſein führen, das ſich

mit jedem Tage vergrößert, deſſen Anerkennung ſich mit jedem Tage vermehrt. Und dieſe Thatſachen ſollten die einzigen ſein, die einer Erklärung nicht bedürfen? Muß es daher nicht eine Wiſſenſchaft geben, die ſich die Erklärung dieſer Thatſachen zum Zweck macht: eine Wiſſenſchaft, welche Mathematik, Phyſik, Erfahrung als ihre Gegenſtände betrachtet, wie die Mathematik die Größen, die Phyſik die Körper, die Erfahrung die Dinge überhaupt? Oder erklären etwa Mathematik, Phyſik, Erfahrung ſich ſelbſt? Wenn ſie es nicht thun, ſo muß es eine davon unterſchiedene, ſelbſtändige Wiſſenſchaft geben, die ſich zur Mathematik verhält, wie dieſe zu den Größen, zur Phyſik, wie dieſe zur Natur, zu der geſammten Erfahrung, wie dieſe zu den gegebenen Erſcheinungen.

Dieſe eben ſo nothwendige als neue Wiſſenſchaft iſt die Philoſophie. Hier iſt der Streit zwiſchen Metaphyſik und Erfahrung, zwiſchen der Philoſophie und den beſonderen Wiſſenſchaften ausgeglichen, und zwar für immer. Denn der Streit kann begreiflicherweiſe nur ſo lange dauern als der ſtreitige Gegenſtand, der ihn verurſacht. Mit der Urſache erliſcht auch der Streit. Wenn Metaphyſik und Erfahrung nicht mehr um dieſelben Objecte wetteifern, nicht mehr daſſelbe Gebiet beanſpruchen, ſo iſt kein Grund, der ſie entzweien könnte. Von jetzt an nehmen ſie verſchiedene Gebiete ein, die zwar beide dem Reiche der Thatſachen angehören, aber niemals zuſammenfallen, ſogar alle Grenzſtreitigkeiten ausſchließen. Object der Erfahrung ſind die Dinge; Object der Philoſophie iſt die Erfahrung, überhaupt die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß. So hört die Philoſophie zunächſt auf, eine Erklärung der Dinge zu ſein, ſie wird eine Erklärung von der Erkenntniß der Dinge: ſie wird eine nothwendige Wiſſenſchaft, denn ſie erklärt eine Thatſache, die als ſolche der

Erklärung bedarf, ſo gut als irgend eine andere; zugleich wird ſie eine neue Wiſſenſchaft, denn ſie erklärt eine noch nicht erklärte Thatſache.

Dieſen für die Philoſophie grundlegenden Geſichtspunkt entdeckte Kant. In ſeinen Händen war die Philoſophie wie das Ei des Columbus; er ſtellte ſie feſt, während vor ihm niemand trotz aller Verſuche das Ei dazu bringen konnte zu ſtehen. Immer war die Stellung der Philoſophie eine ſchwankende, beſtrittene, zuletzt unhaltbare geweſen; weder hatte ſich die Philoſophie ihre eigenthümliche und erſte Aufgabe deutlich gemacht, noch weniger die einzig mögliche Art dieſe Aufgabe zu löſen. Unbeſtritten gilt die Thatſache der exacten Wiſſenſchaft, unbeſtritten gilt die naturwiſſenſchaftliche oder erfahrungsmäßige Methode der Unterſuchung. Und das neue Unternehmen, das Kant mit ſo vielem Erfolge im Gebiete der Philoſophie ausgeführt hat, beſteht darin, daß er dieſe Methode auf jene Thatſache anwendet. Will der Naturforſcher irgend eine phyſikaliſche Thatſache erklären, ſo ſucht er nach den Bedingungen, unter denen die Erſcheinung erfolgt, nach den Kräften, aus deren Zuſammenwirken ſie hervorgeht. Ganz dieſelbe Unterſuchung befolgt Kant, gerichtet auf die Thatſache der Wiſſenſchaft ſelbſt. Er fragt: welches ſind die Bedingungen, unter denen die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß zu Stande kommt, welches ſind die Kräfte, ohne die eine ſolche Thatſache nicht ſtattfindet? Alſo er forſcht nach den Erkenntnißkräften, er unterſucht die Erkenntnißvermögen als die nothwendigen Bedingungen, die der Thatſache der Erkenntniß ſelbſt vorausgehen. Bis zu dieſer Einſicht wird die Philoſophie alle beſtehenden menſchlichen Erkenntniſſe nicht verneinen, ſondern nur ihre Geltung unentſchieden laſſen; bis zu dieſer Einſicht wird ſie ſo vorſichtig ſein, nichts für ausgemachte Wahrheit zu

halten. So wird sie sich den bestehenden Erkenntnissen gegenüber skeptisch, den Erkenntnißvermögen gegenüber kritisch verhalten d. h. untersuchend, prüfend, sichtend.

Die vorkantische Philosophie ohne wirkliche Einsicht in die Bedingungen der Erkenntniß, urtheilte ohne Vorsicht über das Wesen Gottes, der Welt und aller möglichen Dinge; darum war sie dogmatisch. Im Gegensatze zu dieser Verfassung macht Kant die Philosophie kritisch. Die dogmatische setzte voraus, was sie hätte untersuchen sollen: die Möglichkeit der Erkenntniß; die kritische erklärt diese Möglichkeit. Dort war die Philosophie entweder Metaphysik oder Erfahrung, hier dagegen sind Metaphysik und Erfahrung die nächsten Objecte der Philosophie. Mithin ist die dogmatische Philosophie, verglichen mit der kritischen, eigentlich nicht deren Gegensatz, sondern deren Gegenstand; sie liegt im Horizonte der letzteren und zwar als deren nächstes Object.

Der Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie läßt sich durch folgenden Vergleich sehr gut veranschaulichen. Denken wir uns ein menschliches Auge, das von einem gewissen Standpunkte aus die Gegend betrachtet. Das Auge sieht das Bild, die mannigfaltigen Gegenstände, die sich auf seiner Netzhaut spiegeln, aber es sieht nicht sich selbst, nicht seinen Standpunkt, nicht seinen Sehwinkel. So verhält sich die dogmatische Philosophie zu den Dingen. Jetzt nehmen wir ein anderes Auge, auf einen andern Gesichtspunkt so gestellt, daß von hier aus jenes erste Auge gesehen, dessen Standort und Sehwinkel bestimmt werden kann. So verhält sich die kritische Philosophie zur dogmatischen: sie steht höher als diese, sie schließt die letztere in ihren Gesichtskreis ein, während die dogmatische so steht, daß sie weder sich selbst noch die kritische sehen kann. Das Gleichniß hinkt, wie jedes. Es will nur deutlich machen, wie sich die kri-

tiſche Philoſophie zur dogmatiſchen verhalten würde, wenn ihre Standpunkte räumlich gegeben wären. Der dogmatiſche Philoſoph iſt das Auge, deſſen Object die Dinge ſind; der kritiſche iſt der Optiker, deſſen Object das Auge, die Bilder der Dinge im Auge, mit einem Wort das Sehen ſelbſt iſt. Und warum ſollte man nicht ſagen dürfen: das gewöhnliche Auge ſieht dogmatiſch, der Optiker ſieht kritiſch, denn er kennt die Einrichtung des Auges, die Geſetze der Reflexion, den Unterſchied zwiſchen Bild und Trugbild? Wie ſich die Optik zum Sehen, die Akuſtik zum Hören, ſo verhält ſich die kritiſche Philoſophie zur dogmatiſchen, oder die Philoſophie überhaupt zum Erkennen.

Der kritiſche Geſichtspunkt begreift in ſeinem Geſichtskreiſe den dogmatiſchen, alſo beherrſcht er einen weiteren Horizont und befindet ſich ſelbſt an einem höher gelegenen Orte. Man muß über den dogmatiſchen Standpunkt hinausſteigen, um den kritiſchen zu ergreifen, man muß den erſten „transſcendiren", um ihn vor ſich zu haben: darum nennt ſich die kritiſche Philoſophie mit einem ſchon früher üblichen Ausdrucke „transſcendental". Und zwar wird der Ausdruck in einem doppelten Sinne gebraucht. Es ſoll die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß erklärt, d. h. die Bedingungen ſollen dargethan werden, unter denen ſie ſtattfindet. Dieſe Bedingungen ſind der eigentliche Gegenſtand der kritiſchen Unterſuchung. Sie gehen der Thatſache der Erkenntniß voraus, wie das Bedingende dem Bedingten; ſie ſind vor aller thatſächlichen Erkenntniß gegeben als deren nothwendiges Prius: auf dieſes Prius richtet ſich der kantiſche Geſichtspunkt. Beides heißt transſcendental: ſowohl was unſerer Erkenntniß bedingend vorausgeht, als die Richtung der Philoſophie auf dieſe Bedingung. Es iſt gut, gleich hier dieſen ſo viel gebrauchten Ausdruck Kant's in ſeiner Bedeutung zu fixiren. Transſcenden-

tal heißt die kritiſche Philoſophie, ſofern ſie jene Bedingungen unterſucht; transſcendental heißen dieſe Bedingungen ſelbſt.

II.

Der Wendepunkt der kritiſchen Philoſophie.

1. Neuheit.

Man muß dieſen Punkt recht deutlich einſehen und unverrückt im Auge behalten, um ganz ſicher zu ſein, daß die kantiſchen Unterſuchungen wirklich neu im Sinne der Originalität und zugleich nothwendig ſind. Beides hat man beſtritten und damit die epochemachende Bedeutung der kritiſchen Philoſophie in Frage geſtellt.

Namentlich hat man die Neuheit des kantiſchen Unternehmens angefochten, mit einem Scheine von Recht, der ſelbſt heute noch viele gefangen nimmt. Denn die Erklärung der menſchlichen Erkenntniß, die Unterſuchung unſerer Erkenntnißvermögen rühre keineswegs erſt von Kant her, ſie ſei lange vor ihm in der Philoſophie einheimiſch geweſen. Um die Philoſophen des Alterthums bei Seite zu laſſen, obwohl auch dieſe die Sache tiefſinnig erwogen haben, ſo ſei unter den Neueren kaum einer geweſen, der nicht eine ähnliche Unterſuchung zurückgelaſſen hätte. Descartes habe über die Principien der menſchlichen Erkenntniß geſchrieben, Spinoza über die Verbeſſerung des Verſtandes, Malebranche über die Erkenntniß der Wahrheit, Locke ſeinen Verſuch über den menſchlichen Verſtand, Leibniz ſeine neuen Verſuche über denſelben Gegenſtand, Wolf über die Kräfte des menſchlichen Verſtandes, Berkeley über die Principien der menſchlichen Erkenntniß, und Hume wieder einen Verſuch über den menſchlichen Verſtand. Dieſe Unterſuchungen möge Kant fortgeſetzt, im beſten Falle weiter geführt haben, eine Epoche aber habe er in keinem

Falle gemacht. Wo zeige sich auch zwischen Kant und seinen Vorgängern der durchgreifende Unterschied, der allein die Neuheit des kantischen Werks rechtfertigen könnte?

Es ist richtig, daß die Erkenntnißtheorie einen augenfälligen Platz in der neueren Philosophie behauptet, daß alle jene Philosophen versucht haben, die Thatsache unserer Erkenntniß zu erklären. Aber etwas versuchen heißt noch lange nicht die Sache leisten. Die ersten Experimente sind selten die glücklichsten, und es könnte sein, daß alle jene Versuche über den menschlichen Verstand, welche die vorkantischen Metaphysiker und Realisten gemacht haben, so viele Experimente waren, die dem kantischen Unternehmen vorausgehen mußten. Es ist auch bezeichnend, daß die dogmatischen Philosophen ihre Untersuchungen über die menschliche Erkenntniß „Versuche" nennen. Sie haben das Gefühl gehabt, daß sie experimentiren. Kant hat über denselben Gegenstand keinen Versuch geschrieben, weil er sich sicher wußte auf dem Gesichtspunkte, der seinen Untersuchungen zu Grunde lag. Indessen, hätte Kant nichts weiter gethan, als nur vollendet, was jene Früheren begonnen, als nur zum Ziele geführt, was hier bereits richtig angelegt war, so wäre er mit seinen Vorgängern auf derselben Bahn fortgeschritten, und auch wir könnten die Wendung, die er gemacht hat, nicht für eine Epoche halten.

Aber so verhält sich die Sache nicht. Um sein Ziel zu erreichen, mußte Kant von der Bahn seiner Vorgänger ablenken, er mußte einen ganz anderen, einen völlig neuen Weg einschlagen, und hier liegt zwischen beiden der epochemachende Unterschied. Jene Versuche der vorkantischen Philosophie waren nicht wohl angelegt, sie mußten fehlschlagen, weil keiner von ihnen die eigentliche Aufgabe deutlich begriffen hatte, nicht etwa aus Mangel an Scharfsinn, sondern weil ihnen insgesammt der Ge-

ſichtspunkt fehlte, der allein im Stande war, die eigentliche Aufgabe zu entdecken. Ich mag meine Sehkraft noch ſo ſehr anſtrengen: was nicht innerhalb meines Geſichtskreiſes liegt, kann ich beim beſten Willen nicht ſehen. So ging es den dogmatiſchen Philoſophen ſämmtlich mit den Bedingungen der Erkenntniß. Sie wollten freilich die Thatſache der Erkenntniß erklären. Was ſie aber als deren Gründe gefunden haben wollten, das war, bei Licht beſehen, ſelbſt eine thatſächliche Erkenntniß! Alſo hatten ſie im Grunde die Erkenntniß nicht erklärt, ſondern vorausgeſetzt; ſie hatten die Thatſache derſelben nicht wirklich aufgelöſt, ſondern nur zurückgeſchoben und idem per idem erklärt, die Realiſten ſowohl als ihre Gegner. Die Realiſten ſetzen die Erkenntniß gleich der Erfahrung; ſie laſſen die Erfahrung entſtehen aus ſinnlichen Eindrücken, die ſich wiederholen und durch Wiederholung verknüpfen. Indeſſen dieſe Verknüpfung ſinnlicher Eindrücke wird nicht erklärt, ſondern als natürlicher Vorgang, als gegebene Thatſache einfach behauptet. Aber in eben dieſer Thatſache beſteht die Erfahrung. Eben dieſe Thatſache iſt das zu löſende Problem. Die Metaphyſiker auf der anderen Seite ſetzen die Erkenntniß gleich dem vernunftmäßigen Denken und erklären ſie aus gegebenenen (angeborenen) Ideen, die ſie als Axiome oder Grundſätze zum Princip alles Erkennens machen. Grundſätze aber ſind nicht Bedingungen zur Erkenntniß, ſondern ſelbſt thatſächliche Erkenntniß.

Ganz davon abgeſehen, ob aus dieſen Vorausſetzungen die übrige Erkenntniß wirklich erklärt wird (was der Fall nicht iſt), ſo ſind die Vorausſetzungen auf beiden Seiten nichtserklärend, denn dieſe Vorausſetzungen ſind nicht Erkenntnißfactoren, ſondern Erkenntnißfactum.

Dies iſt der Punkt, den von den dogmatiſchen Philoſophen

keiner geſehen und Kant zuerſt entdeckt hat: dieſe höchſt einfache Wahrheit, daß die Thatſache der Erkenntniß entweder gar nicht erklärt werde oder aus Bedingungen erklärt werden müſſe, die der wirklichen Erkenntniß vorausgehen und deshalb ſelbſt nicht Erkenntniß ſind, weder im empiriſchen noch im metaphyſiſchen Verſtande. Dieſer transſcendentale Geſichtspunkt, wie Kant ihn nennt, war vor ihm keinem aufgegangen. Wenn wir die Phyſiker fragen nach dem Grunde der elektriſchen Erſcheinungen, der Wärme u. ſ. f., und ſie antworten uns mit einer „elektriſchen Materie," einem „Wärmeſtoff," ſo haben ſie augenſcheinlich nichts erklärt als idem per idem. In ähnlicher Weiſe erklärten die vorkantiſchen Philoſophen die menſchliche Erkenntniß gleichſam aus einem vorhandenen Erkenntnißſtoff, den die einen von vornherein in unſeren Sinnen, die anderen in unſerem Verſtande finden wollten. Denn verknüpfte Eindrücke ſind Erfahrung; angeborene Ideen ſind rationale Erkenntniß. In beiden Fällen iſt die Erkenntniß vorausgeſetzt als eine anerkannte aber unerklärte Thatſache.

2. Nothwendigkeit.

Neu alſo ſind die kantiſchen Unterſuchungen gewiß. Aber ihre Neuheit iſt noch nicht ihre Nothwendigkeit. Man beſtreitet die letztere, indem man die Möglichkeit des ganzen Unternehmens mit einem ſcheinbaren Grunde angreift. Kant wollte die Erkenntnißvermögen unterſuchen — womit? Doch offenbar mit ſeinem Erkenntnißvermögen. Und dieß wäre kein augenſcheinlicher Widerſpruch? Sucht er nicht das Inſtrument, indem er es braucht? Er will keine Erkenntniß als ſolche beſtehen laſſen, bevor er weiß, welches die Erkenntnißvermögen ſind und wie weit ſie reichen. Dieſe Einſicht wäre nicht auch eine Erkennt-

niß? Hat er dazu seine Erkenntnißvermögen nicht nöthig gehabt, nicht also dieselben gebraucht, ohne sie zu prüfen? Ueberhaupt sei es unmöglich, vor dem Erkennen erst die Erkenntnißvermögen zu untersuchen, das heiße erkennen wollen vor dem Erkennen oder, die Sache in ein bekanntes Bild übersetzt, erst schwimmen lernen, bevor man in's Wasser geht. Es ist kein Geringerer als Hegel gewesen, der die kritische Philosophie mit dem thörichten Schwimmer verglichen und das bewunderungswürdige Unternehmen auf diese Weise als ein ungereimtes hingestellt hat.

Hier hat Hegel den Sinn der kritischen Philosophie gänzlich verkannt und mit seinem wohlfeilen Vergleiche eine üble Verwirrung angerichtet. Das Erkennen mit dem Schwimmen verglichen, um in dem hegel'schen Vergleiche zu bleiben, so will Kant das Schwimmen weder lernen noch lehren, sondern erklären. Wie sich der Physiker, der uns den Mechanismus des Schwimmens und die Möglichkeit dieser Thatsache auseinandersetzt, zum schwimmenden Körper verhält, so verhält sich Kant zum thatsächlichen Erkennen. Wenn Kant die Erkenntnißkräfte erst gewinnen und dem menschlichen Geiste einpflanzen wollte, damit derselbe zum Erkennen geschickt werde, dann wäre sein Unternehmen so thöricht als Hegel sich einbildet, und der Urheber der kritischen Philosophie wäre in diesem Falle nicht unähnlich jenem ungereimten Schwimmer. Will er etwa die Erkenntnißvermögen, als ob sie nicht vorhanden, erst in's Leben rufen? Vielmehr will er die vorhandenen entdecken und einsehen. Wozu? Nicht um diese Kräfte erst von jetzt an auszuüben — das hat die denkende Menschheit von jeher gethan — sondern um sie von jetzt an mit Bewußtsein auszuüben, um mit Bewußtsein zu erkennen. Soll das Schwimmen erklärt werden, so muß man fragen: welche Bewegungen macht der menschliche Körper, indem er schwimmt? Um das

Erkennen zu erklären, frägt Kant: welche Bewegungen gleichsam macht der menschliche Geist, welche Thätigkeiten übt er aus, indem er erkennt? Welche Vermögen wirken in der thatsächlichen Erkenntniß? Gesetzt, daß wir diese Einsicht vollkommen erreichen, so ist es leicht möglich, daß wir in der Erkenntniß der Dinge die vorhandene Wissenschaft nicht übertreffen, daß wir den Thatbestand unserer Erkenntniß um nichts vermehren, aber eins werden wir in jedem Falle vor dem nicht philosophischen Verstande voraus haben: was dieser erkennt ohne zu wissen warum, dasselbe erkennen wir mit Bewußtsein. Und das wäre kein Vorzug, der die Mühe lohnt? Das wäre eine überflüssige oder gar ungereimte Anstrengung? Weil ich zur Erkenntniß der Dinge die Einsicht in die Erkenntnißvermögen nicht nöthig habe, darum wäre die kritische Philosophie nicht nöthig? Wir können sprechen ohne Grammatik, urtheilen und schließen ohne Logik, leben ohne Physiologie, sehen und hören ohne Optik und Akustik zu verstehen. Sind darum Grammatik, Logik, Physiologie, Optik, Akustik überflüssige Wissenschaften? Und ebenso verhält es sich mit der kritischen Philosophie in Rücksicht unseres Erkennens.

Die kritische Philosophie ist die Wissenschaft vom thatsächlichen Erkennen. Sie ist in ihrer Aufgabe ebenso exact, ebenso nothwendig als jede andere Wissenschaft. Sie ist in der Fassung dieser Aufgabe vollkommen neu, denn sie ist die erste, die jene Aufgabe richtig gefaßt hat. Und durch diesen ihren Charakter der Nothwendigkeit und Neuheit rechtfertigt sich die kritische Epoche. Sie ist für die Philosophie von einer ähnlichen Bedeutung, als in der Astronomie der Umschwung durch Kopernikus war. Das wußte Kant; darum hat er sein Werk so oft mit dem des großen Astronomen verglichen. Kopernikus entdeckte zuerst den richtigen Gesichtspunkt, aus dem die Astronomie die Bewegung

der Himmelskörper betrachten müſſe; Kant entdeckte zuerſt den richtigen Geſichtspunkt für die Erſcheinungen der Dinge überhaupt. Und beide fanden den Erklärungsgrund der Erſcheinungen in den Bedingungen der menſchlichen Natur.

Der Geſichtspunkt der kritiſchen Philoſophie iſt unumſtößlich, und wie derſelbe in dem Entwicklungsgange der neuen Philoſophie die höchſte Spitze bildet, ſo läßt ſich deren geſchichtlicher Verlauf auf dieſe Spitze beziehen und gleichſam von hier aus erleuchten. Die erſte Periode der neueren Philoſophie iſt diejenige, welche auf Kant hinſtrebt und ſeine Epoche ſtufen- und ſchrittweiſe vorbereitet; die zweite iſt diejenige, die von Kant ausgeht und ſeine Entdeckungen verfolgt. „Dreierlei bleibt," ſagt Wilhelm von Humboldt, „wenn man den Ruhm, den Kant ſeiner Nation, den Nutzen, den er dem ſpeculativen Denken verliehen hat, beſtimmen will, unverkennbar gewiß: Einiges, das er zertrümmert hat, wird ſich nie wieder erheben; Einiges, das er begründet hat, wird nie wieder untergehen, und was das Wichtigſte iſt, ſo hat er eine Reform geſtiftet, wie die geſammte Geſchichte der Philoſophie wenig ähnliche aufweiſt."

Zweites Capitel.

Uebergang von der dogmatiſchen zur kritiſchen Philoſophie. Der Skepticismus als Durchgangspunkt.

I.

Das Erkenntnißproblem vor Kant.

1. Stufenmäßiger Fortſchritt der dogmatiſchen Philoſophie.

Erſt mit der kritiſchen Philoſophie wird die wiſſenſchaftliche Selbſtändigkeit der Philoſophie überhaupt, ihr eigenthümlicher Unterſchied von den übrigen Wiſſenſchaften vollkommen geſichert; erſt hier wird, was bei der dogmatiſchen Richtung unmöglich war, die philoſophiſche Wiſſenſchaft feſtgeſtellt. Man könnte jetzt fragen: warum überhaupt eine dogmatiſche Philoſophie? Warum mußten ſo viele Jahrhunderte aufgewendet werden zu einer im Grunde erfolgloſen und, wie es ſcheint, überflüſſigen Arbeit? Wir wollen uns nicht, ſo nahe der Vergleich liegt, darauf berufen, daß auch in der Geſchichte der Aſtronomie die ptolemäiſche Periode der kopernikaniſchen Epoche vorausgehen mußte, ſondern die Frage ſelbſt, wie ſie vorliegt, beantworten.

Die Nothwendigkeit der kritiſchen Philoſophie rechtfertigt die der dogmatiſchen. Dieſe gehört zu jener, wie das zu erklä-

rende Object zu der erklärenden Wiſſenſchaft. Ohne lebendige Körper keine Phyſiologie. Wenn die Phyſiologie nothwendig iſt, ſo wird man doch nicht das Leben für überflüſſig halten! Ohne Mathematik, Erfahrung, Metaphyſik keine kritiſche Philoſophie. Nun beſteht die dogmatiſche Philoſophie auf Seite der Idealiſten in der Metaphyſik, auf Seite der Realiſten in der Erfahrung als dem Princip alles Erkennens; dort denkt ſie nach mathematiſcher, hier nach empiriſcher Methode: ſie iſt im Ganzen der Schauplatz, auf dem der Streit zwiſchen Metaphyſik und Erfahrung ausbricht, wie die kritiſche der Schauplatz, auf dem ſich dieſer Streit entſcheidet. Die dogmatiſche Philoſophie iſt das Object der kritiſchen, alſo deren nothwendige Vorausſetzung. Nicht eher tritt die kritiſche Philoſophie ein, als bis die dogmatiſche vollkommen entwickelt und ausgelebt iſt, bis auf der einen Seite die Metaphyſik von der Erfahrung gänzlich verneint, auf der anderen die Erfahrung von der Metaphyſik gänzlich verlaſſen worden. Und für ſich betrachtet, bleibt die dogmatiſche Philoſophie keineswegs ſtill ſtehen; ſie ſchreitet fort, wie es die Geſchichte verlangt, Schritt für Schritt, von Stufe zu Stufe, bis ſie endlich ſo weit kommt, daß nichts anderes mehr aus ihr hervorgehen kann, als etwas ganz Neues. Sie erfüllt das Schickſal jeder geſchichtlichen Größe, die allmälig entſteht, wächſt, abnimmt, indem ſie eine andere vorbereitet. So iſt die dogmatiſche Philoſophie wirklich die ſtufenmäßige Vorbereitung der kritiſchen geweſen. Wir haben gezeigt, wie die dogmatiſche Philoſophie in Bacon und Descartes entſpringt, ſich von hier aus verzweigt in die doppelte Entwickelungsreihe der Rationaliſten oder Metaphyſiker und der Realiſten oder Erfahrungsphiloſophen, wie dieſe beiden Reihen zuletzt in demſelben Punkte zuſammentreffen und gemeinſchaftlich in die kantiſche Philoſophie einmünden. So bildete Leibniz in allen

Punkten den Uebergang von Descartes und Spinoza zu Kant, von der dogmatiſchen zur kritiſchen, von der naturaliſtiſchen zur humaniſtiſchen Philoſophie; zwiſchen Leibniz und Kant ſteht Wolf mit ſeiner Schule; zwiſchen die leibniz-wolfiſche Philoſophie und die kantiſche ſtellen ſich diejenigen, die das Syſtem der dogmatiſchen Metaphyſik auflöſen, entweder indem ſie in ächt leibniziſchem Geiſte ſelbſtändig in die concreten Objecte eindringen, wie Leſſing und Herder, oder indem ſie den geſammten Rationalismus der bisherigen Metaphyſik, die geſammte dogmatiſche Philoſophie überhaupt verneinen, wie Hamann und Jacobi.

Ebenſo geht auf der anderen Seite die baconiſche Philoſophie ſtufenweiſe in die kantiſche über. Das verknüpfende Mittelglied beider iſt Locke; zwiſchen Locke und Kant ſtellen ſich Berkeley und Hume, die der Philoſophie keinen anderen Ausweg laſſen, als welchen Kant nimmt. Vergleichen wir die realiſtiſche Philoſophie mit der kantiſchen, ſo ſieht man deutlich, wie ſie ſich allmälig derſelben annähert; ſie ſteht ihr in Locke weit näher als in Bacon, in Berkeley und Hume weit näher als in Locke, ſo nahe, daß hier für weniger Scharfſichtige die Unterſcheidung ſchwierig und die Verwechslung möglich wurde.

Kant erklären heißt ihn geſchichtlich ableiten. Ohne dieſe genaue geſchichtliche Ableitung iſt weder die kritiſche Philoſophie noch ihre allmälige Entſtehung in Kant ſelbſt zu begreifen. Denn die kritiſche Philoſophie iſt nicht plötzlich hervorgetreten, ſondern allmälig entſtanden, ſowohl in der Geſchichte als in ihrem eigenen Urheber. Haben wir vorher ihren Gegenſatz zur früheren Philoſophie hervorgehoben, ſo wollen wir hier die Verbindungslinien und Uebergänge bemerkbar machen. Haben wir eben gezeigt, wie die dogmatiſche Philoſophie ſtufenweiſe der kantiſchen zuſtrebt, ſo wollen wir jetzt die Uebergangspunkte ſelbſt näher **ins Auge faſſen.**

2. Die myſtiſche und die ſkeptiſche Löſung.

Innerhalb der dogmatiſchen Philoſophie blieb die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß unerklärt; auch war dieſe Thatſache aus keinem hierher gehörigen Standpunkte zu erklären. Wie verſchieden dieſe Standpunkte ſonſt ſein mögen, ſo iſt eines ihnen gemein, daß ſie die Erkenntniß der Dinge bezwecken und die Möglichkeit derſelben vorausſetzen, die einen durch die Erfahrung, die anderen durch den reinen Verſtand. Beide Vorausſetzungen ſind nichtig. Die Erkenntniß der Dinge iſt ſowohl auf dem einen als auf dem anderen Wege unmöglich.

Die Erfahrungserkenntniß im Sinne der Realiſten beſteht in ſinnlichen Wahrnehmungen. Wahrnehmungen ſind Eindrücke, Eindrücke ſind Vorſtellungen in uns, alſo nicht Dinge, die Weſen außer uns ſind. Die Vernunfterkenntniß im Sinne der Metaphyſiker iſt ein Syſtem deutlich entwickelter Begriffe, aber Ideen ſind nicht Dinge; es iſt nicht abzuſehen, wo auf dem Wege der reinen Schlußfolgerung der Uebergang ſtattfinden ſoll aus der Ideenwelt in die wirkliche. Alſo kann weder aus der bloßen Erfahrung noch aus der bloßen Vernunft jemals Erkenntniß der Dinge werden. Die dogmatiſche Philoſophie ſelbſt konnte ſich dieſe Wahrheit auf die Dauer nicht verhehlen. Je genauer ſie die Werkzeuge ihrer Erkenntniß unterſuchte, je mehr kam ſie zu der Einſicht, daß dieſe Werkzeuge die Mittel nicht ſeien, welche ſie der Vorausſetzung nach ſein ſollten; ſie mußte begreifen, daß auf bloß empiriſchem oder bloß rationalem Wege die Erkenntniß der Dinge nicht zu erreichen ſei. Was alſo blieb ihr übrig, als zuletzt zu bekennen, daß die Thatſache der Erkenntniß überhaupt nicht erklärt werden könne? Dieſes Bekenntniß legte ſie ab, da ſie es nicht umgehen konnte, und zwar in den beiden möglichen Formen.

Entweder sie sagt, die Erkenntniß ist unerklärlich, aber sie ist thatsächlich, ihre Gründe sind nicht zu begreifen, ihr Dasein ist nicht zu leugnen, also sie ist eine göttliche Offenbarung; oder sie sagt, die Erkenntniß der Dinge ist unmöglich, sie ist nichts als eine menschliche Einbildung, es giebt, gründlich erwogen, gar keine wirkliche Erkenntniß der Dinge. So wird der Thatsache der menschlichen Erkenntniß gegenüber die Philosophie im ersten Falle mystisch, im zweiten skeptisch; hier verwandelt sich die Unmöglichkeit, erklärt zu werden, in die baare Unmöglichkeit. Daher begegnen uns auf jeder Stufe der dogmatischen Philosophie theils mystische oder offenbarungsgläubige, theils skeptische Denker, oder auch Mischlinge aus beiden. Auf Descartes und Spinoza folgen Malebranche, Pascal, Bayle; auf Bacon und Locke folgen Berkeley und Hume; auf unsere Leibniz und Wolf unsere Hamann und Jacobi, die nach der einen Seite Humen zufallen. Und auch die französische Verstandesaufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, ausgegangen von Locke, getragen von Voltaire, Condillac, Diderot, den Encyklopädisten und dem materialistischen Kreise Holbachs, führt ihren Gegenstoß mit sich in J. J. Rousseau, der dem dogmatischen Wissen das Gefühl und den natürlichen Glauben entgegensetzt.

3. Die skeptische Lösung als die rationale.

So ist die dogmatische Philosophie schon untergegangen, bevor Kant die kritische gründet; sie hat sich auf allen Punkten selbst aufgelöst, bei den Engländern durch Hume, bei den Franzosen durch J. J. Rousseau, bei den Deutschen durch Hamann und Jacobi. Wie verschieden im Uebrigen diese der dogmatischen Philosophie widerstrebenden Geister sind, in einem Punkte stimmen sie überein: daß wir die Dinge nicht durchdringen können,

weder durch die bloße Erfahrung noch durch den bloßen Verstand, daß also die Erkenntniß der Dinge unmöglich sei mit den Mitteln, welche die dogmatische Philosophie für die einzig möglichen ansieht. Diese Einsicht gilt schon vor Kant als ausgemachte Wahrheit. Aber um die Philosophie selbst zu überzeugen, will diese Wahrheit erreicht sein auf rein philosophischem Wege, nicht durch einen Sprung aus dem philosophischen Gebiet in das theologische, wobei sich die Wahrheit in ein Wunder verwandelt, sondern durch rationale Folgerung, also nicht durch offenbarungsgläubige und fühlende Denker, so tiefsinnig oder so poetisch sie sein mögen, sondern durch skeptische. Jene behaupten die Unmöglichkeit einer rationalen Erkenntniß, der Skeptiker beweist diese Unmöglichkeit. Jene setzen an die Stelle der rationalen Erkenntniß, die sie verneinen, eine irrationale durch Offenbarung und Gefühl; der Skeptiker setzt an die Stelle der rationalen Erkenntniß, die er verneint, gar keine.

Darum bildet der ungemischte Skepticismus, der auf dem philosophischen Gebiete beharrt, das letzte und entscheidende Ergebniß der dogmatischen Philosophie und zugleich den einzig möglichen Durchgangspunkt zur kritischen. Unter den Gegnern der dogmatischen Philosophie ist nur einer, der in diesem strengen Verstande den Skepticismus ausbildet, denselben aus rein philosophischen Gründen gewinnt, grundsätzlich geltend macht und ohne alle mystische Beimischung fest hält: das ist der Schotte David Hume. Darum bildet Hume für Kant den entscheidenden Durchgangspunkt.

Als der kritische Philosoph sein Hauptwerk zu erläutern sich bewogen fand, erklärte er selbst, daß David Hume derjenige gewesen sei, der ihm vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrochen und seinen Untersuchungen im Gebiete

der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gegeben habe. Um daher Kant und ſeinen philoſophiſchen Entwicklungsgang zu verſtehen, müſſen wir uns die Entſtehung und das Ergebniß der Unterſuchung Hume's vergegenwärtigen.

4. Die Vorſtufen des Skepticismus.

a. Bacon.

Bacon, Locke und Berkeley waren Hume vorausgegangen; ihre Unterſuchungen hatten das Erkenntnißproblem auf den Punkt gerückt, wo es Hume empfing und aufnahm. Die Poſten waren feſtgeſtellt und brauchten nur richtig ſummirt zu werden. Hume vollzog die Rechnung. Das Facit war ſein Skepticismus. Mit jedem Schritte nämlich hatte die Erfahrungsphiloſophie mehr aufgegeben von der Erkenntniß der Dinge und dieſe immer mehr eingeſchränkt auf die menſchliche Sinnenwelt. Schon vom erſten Augenblick an, wo Bacon die Erfahrung grundſätzlich geltend machte, hatte ſich dieſe zur Metaphyſik in ein kritiſches Verhältniß geſetzt. Wenn ſie auch die Metaphyſik nicht ſogleich völlig verneinte, ſo wollte ſie dieſelbe doch ſogleich ernſtlich begrenzen und ihr in keinem Falle jenſeits der Erfahrung eine wiſſenſchaftliche Geltung übrig laſſen.

Bacon ſetzte die menſchliche Erkenntniß gleich der Erfahrung. Er verneinte vollkommen alle erfahrungsloſe Erkenntniß, alle Schlußfolgerungen des ſogenannten reinen Verſtandes, die den Anſpruch machen, eine Erkenntniß der Dinge zu ſein. Aber er nahm an, daß die Erkenntniß der Dinge möglich ſei durch die Erfahrung, und zwar nur durch dieſe. Darin beſtand das Dogma der baconiſchen Philoſophie. Es war für Bacon ſelbſt eine unmittelbare Gewißheit. Indeſſen ſah ſchon Bacon ſehr gut ein, daß nicht alle möglichen Dinge Objecte der Erfahrung ſein kön-

nen, daß die erfahrungsmäßigen Objecte allein die natürlichen Dinge ſind. Darum ſetzte er die Erfahrungswiſſenſchaft gleich der Naturwiſſenſchaft und erklärte alles Uebernatürliche für unerkennbar. Uebernatürlich iſt der Geiſt, ſowohl der göttliche als der menſchliche. Bacon verneinte daher die Möglichkeit einer rationalen Theologie und Pſychologie und ließ nur rational-empiriſche Kosmologie d. h. Naturwiſſenſchaft gelten. Die Metaphyſik ſollte einen Theil der Naturphiloſophie bilden, gleichſam die Ergänzung der Phyſik, ſie ſollte den Verſuch machen, die natürlichen Dinge durch Endurſachen zu erklären, während die reine Phyſik alles nur durch wirkende Urſachen erklären durfte. Indeſſen war ſchon für Bacon die teleologiſche Erklärungsweiſe überhaupt eine ſehr bedenkliche Sache ohne beſtimmten wiſſenſchaftlichen Nutzen; exact war ſie niemals. Bacon ließ ſie beſtehen als eine mögliche Hypotheſe, die er vielleicht nur aus Rückſicht duldete. Aus der Phyſik ſollte ſie ganz verbannt ſein; in der Metaphyſik durfte ſie ihr freies, für die eigentliche Naturforſchung gleichgültiges Spiel treiben. So ſtellte ſich Bacon's Verhältniß zur Metaphyſik ſchließlich dahin, daß er ſie als ſupranaturale Wiſſenſchaft gänzlich verneinte und ihr innerhalb der Naturphiloſophie eine Stelle anwies, die von der Phyſik ganz getrennt, alſo im Grunde ſo gut als überflüſſig war. Er mediatiſirte die Metaphyſik durch die Erfahrung, und um ſie nicht ganz zu vernichten, ſei es aus Sympathie oder, was bei ihm natürlicher iſt, aus Rückſicht gegen gewiſſe mächtige Vorurtheile der Zeit, gab er ihr eine naturphiloſophiſche Sinecur. Sie führte ein klöſterliches Daſein und erhielt, wie zum Zeitvertreib, die Endurſachen, welche die Phyſik verworfen und von denen Bacon ſelbſt geſagt hatte, ſie ſeien gottgeweiht und unfruchtbar wie die Nonnen.

b. Locke.

Locke ſetzte die Erfahrung gleich der Wahrnehmung, die er als äußere und innere, Senſation und Reflexion, unterſchied. Was die Dinge betraf, ſo beſchränkte Locke die wiſſenſchaftliche Tragweite der Erfahrung. Sie war nicht mehr eine Erkenntniß der natürlichen, ſondern nur der wahrnehmbaren oder ſinnlichen Dinge. Hatte Bacon die Wiſſenſchaft des Uebernatürlichen für unmöglich erklärt, ſo mußte Locke weiter gehen und die Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen für unmöglich erklären. Es kann vieles natürlich und doch überſinnlich ſein, weil es niemals durch unſere Sinne wahrgenommen wird. Alſo, ſchloß Locke, kann es auch niemals erfahren, niemals erkannt werden. Ueberſinnlich iſt das Weſen oder die Subſtanz der Dinge, nicht bloß der Geiſter, ſondern auch der Körper. Alſo giebt es auch von den Körpern keine metaphyſiſche Erkenntniß. Es giebt überhaupt keine Erkenntniß vom Weſen der Dinge. Es giebt auch keine rationale Kosmologie. Locke nahm der Metaphyſik, was ihr Bacon gelaſſen hatte, die naturphiloſophiſche Sinecur. Er verneinte alle metaphyſiſche Erkenntniß und entſchied ſo den Gegenſatz, den Bacon angelegt hatte, zwiſchen Metaphyſik und Erfahrungsphiloſophie. Locke ſetzte ſich in Gegenſatz zu Descartes, wie dieſer zu Bacon. Vermöge der Erfahrung giebt es eine Erkenntniß nicht der Dinge überhaupt, ſondern nur der ſinnlichen Dinge: darin beſtand Locke's Lehre.

c. Berkeley.

Berkeley zergliederte die ſinnlichen Dinge und fand, daß ſie durchaus nur aus ſinnlichen Eindrücken d. h. aus Vorſtellungen in uns oder Ideen zuſammengeſetzt ſeien. Alſo ſetzte er die ſinnlichen Dinge ohne Reſt gleich den Ideen, die ſo viel als ſinnliche

Eindrücke waren. Dieſe Gleichung nannte Berkeley ſeinen „Idealismus". Es war im Grunde vollendeter Senſualismus, eine ſtrenge Folgerung aus der baconiſch-lockeſchen Philoſophie. Es giebt in den ſinnlichen Dingen offenbar nichts, das nicht ſinnlich oder nicht wahrnehmbar wäre. Aber alle Wahrnehmungen ſind Eindrücke in uns oder Vorſtellungen, die damals alle Welt, Locke ſo gut als Berkeley, Descartes ſo gut als Locke, Ideen nannte. Alſo ſind die ſinnlichen Dinge nach Abzug unſerer Wahrnehmungen gleich nichts. Mithin giebt es nur wahrnehmende und wahrgenommene Weſen, oder mit anderen Worten, die genau daſſelbe bedeuten, es giebt nur Ideen und Geiſter. Aber woher kommen dieſe Ideen, die als ſinnliche Eindrücke gleich ſind den Dingen? Sie ſind gegebene Thatſachen, die wir wahrnehmen, aber nicht bewirken. Ihre Urſache kann mithin nur Gott ſein, da es außer den Geiſtern und Ideen kein anderes Weſen als Gott giebt. Gott ruft in uns die Vorſtellungen hervor, ſchafft in den Geiſtern die Ideen oder Eindrücke, die wir als Dinge wahrnehmen und erkennen. Alſo iſt hier die Erkenntniß der Dinge nur durch Gott möglich: das war Berkeley's Lehre, deren Idealismus den Senſualismus Locke's folgerichtig vollendet.

Es giebt keine Erkenntniß übernatürlicher Dinge, ſo hatte ſchon Bacon entſchieden; es giebt keine Erkenntniß überſinnlicher Dinge, dies hatte Locke hinzugefügt, indem er den baconiſchen Satz erweiterte und die menſchliche Erkenntniß einſchränkte auf die ſinnlichen Dinge; es giebt überhaupt keine Erkenntniß von Dingen außer uns, ſondern nur eine Erkenntniß unſerer Vorſtellungen oder Eindrücke, deren Urſache Gott iſt, ſo hatte Berkeley geſchloſſen. Und damit ſtand das Problem der menſchlichen Erkenntniß auf dem Punkte, wo nichts weiter übrig blieb als der Skepticismus, den Hume ergriff.

II.

Der Skepticismus als Durchgangspunkt. David Hume.

1. Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile.

Mathematik und Erfahrung.

Hume unterſuchte, ob von unſeren Eindrücken d. h. von den in unſerer Wahrnehmung gegebenen Thatſachen eine Erkenntniß möglich ſei. Daß jenſeits der Wahrnehmung eine Erkenntniß nicht möglich ſei, darin war Hume mit ſeinen Vorgängern einverſtanden und ſtützte ſich auf dieſe von der Erfahrungsphiloſophie bereits ausgemachte Wahrheit. Von vornherein ſtand die Grenze feſt, die unſere Erkenntniß auf das gegebene Erfahrungsgebiet einſchränkt. Nur innerhalb dieſes Gebietes handelte es ſich um die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß.

Jede Erkenntniß iſt ein Urtheil, welches gegebene Vorſtellungen verknüpft, und zwar in nothwendiger Weiſe. Giebt es aber, ſo frägt Hume, eine nothwendige Verknüpfung gegebener Vorſtellungen? Zwei Fälle ſind denkbar. Die Vorſtellungen, die wir urtheilend verknüpfen, ſind entweder gleichartig oder verſchieden. Sind ſie gleichartig, ſo wird entweder dieſelbe Vorſtellung als Subject und als Prädicat geſetzt, wie im Urtheile A = A, oder das Prädicat bildet ein Merkmal des Subjects und verhält ſich zu dieſem, wie der Theil zum Ganzen. So wird das Subject im Prädicat entweder wiederholt oder auseinandergeſetzt und verdeutlicht, indem es durch ſeine Merkmale beſtimmt wird. In beiden Fällen iſt das Urtheil eine Gleichung: dieſe Gleichung iſt im erſten Fall ein identiſches Urtheil, im zweiten ein analytiſches. Iſt nämlich die eine Vorſtellung in der andern als deren Merkmal oder Theil enthalten,

ſo kann ich ſie daraus folgern, indem ich die gegebene Vorſtellung genau einſehe, in ihre Theile auflöſe oder analyſire. Um ſolche analytiſche Urtheile zu bilden, dazu brauchen wir außer der gegebenen Vorſtellung keinerlei weitere Erfahrung, dazu genügt alſo die bloße Vernunfteinſicht. Hume nannte darum die analytiſchen Urtheile Vernunfturtheile. Die Vernunft als ſolche kann analytiſch urtheilen, d. h. ſie kann bloß aus ſich eine gegebene Vorſtellung durch Zergliederung in ihre Merkmale auflöſen und durch dieſe Merkmale beſtimmen; ſie kann auseinanderſetzen, was in der gegebenen Vorſtellung enthalten iſt, oder folgern, was daraus folgt. Dieſe Schlußfolgerungen ſind eine fortgeſetzte Analyſe, ſie verknüpfen die Vorſtellungen mit rein logiſcher Nothwendigkeit; alle Erkenntniſſe, die durch ſolche Schlußfolgerungen gewonnen werden, ſind reine Vernunfterkenntniſſe von demonſtrativer Gewißheit. Unter den exacten Wiſſenſchaften kennt Hume nur eine, deren Urtheile ſich analytiſch vollziehen: die reine Mathematik.

Setzen wir den zweiten Fall, die gegebenen Vorſtellungen ſeien verſchieden, die eine ſei nicht in der andern enthalten. Die nothwendige Verknüpfung beider kann hier nur darin beſtehen, daß mit der einen Vorſtellung auch die andere geſetzt werden muß. Wenn A iſt, ſo iſt eben deshalb auch B. Hier ſind die beiden Vorſtellungen verknüpft als Urſache und Wirkung, alſo durch den Begriff der Cauſalität. Verſchiedene Vorſtellungen können durch unſere Einbildungskraft verbunden oder aſſociirt werden, wenn uns bei der einen Vorſtellung die andere gleichſam unwillkürlich einfällt. So macht die Aehnlichkeit der Dinge, ihre Nachbarſchaft in Raum und Zeit, daß ſich die Vorſtellungen derſelben gleichſam anziehen und wie von ſelbſt in unſerer Einbildungskraft eine Verbindung eingehen. Indeſſen

iſt eine ſolche Ideenaſſociation weit entfernt, für eine nothwendige Verknüpfung zu gelten. Nur in einem Falle gilt ſie als nothwendig: wenn die eine Vorſtellung als die Folge oder Wirkung der andern angeſehen wird. Nothwendig verknüpft erſcheinen verſchiedene Vorſtellungen allein durch den Begriff der Cauſalität.

2. Nothwendigkeit empiriſcher Urtheile. Cauſalität.

Giebt es alſo eine Erkenntniß verſchiedener Vorſtellungen, ſo iſt dieſelbe nur möglich durch die Cauſalverknüpfung. Verſchiedene Vorſtellungen bedeuten hier ſo viel als verſchiedene Thatſachen. Die Erkenntniß der Thatſachen iſt Erfahrung. Alſo iſt nur dann eine Erfahrungswiſſenſchaft möglich, wenn die Cauſalverknüpfung nothwendig iſt. Und da überhaupt nur von einer Erkennbarkeit ſinnlicher Gegenſtände geredet werden kann, ſo iſt außer der Mathematik keine andere Wiſſenſchaft möglich als die empiriſche.

So zieht ſich Hume's ganze Unterſuchung in die Frage zuſammen: iſt die Cauſalität eine nothwendige Verknüpfung? Verſchiedene Vorſtellungen ſind niemals die eine in der andern enthalten; alſo kann nie die eine aus der andern durch Zergliederung gefolgert werden. Das Erfahrungsurtheil iſt mithin in keinem Fall analytiſch. So unterſcheidet es ſich ſeiner Entſtehung nach vollkommen vom mathematiſchen Urtheil. Nennen wir die Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen Syntheſe, ſo läßt ſich der obige Unterſchied dahin beſtimmen: das mathematiſche Urtheil iſt analytiſch, das empiriſche dagegen ſynthetiſch. Alſo iſt die Frage nach der Nothwendigkeit der Cauſalverknüpfung bei Hume vollkommen gleichbedeutend mit der Frage: giebt es ſynthetiſche (empiriſche) Urtheile, die nothwendig ſind?

Nothwendig iſt nach Hume alles, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Nothwendig ſind daher ſolche Urtheile, die jeden Widerſpruch ausſchließen; widerſpruchslos iſt nur der Satz der Identität A = A, überhaupt alle Urtheile, die den Charakter der logiſchen Gleichung haben. Nothwendig ſind die mathematiſchen und rein logiſchen Urtheile, überhaupt die analytiſchen, zu denen nichts weiter gehört als die deutliche Einſicht in eine gegebene Vorſtellung. Keine noch ſo genaue Einſicht kann in einer gegebenen Vorſtellung mehr finden als in ihr liegt, ſie kann in A niemals B entdecken, alſo auch nicht die Kraft, womit A auf B einwirkt; alſo nicht, daß A Urſache oder Kraft iſt.

Es iſt mithin durch bloße Vernunfteinſicht ſchlechterdings unbegreiflich, daß etwas Urſache oder Kraft ſein kann; es iſt alſo durch bloße Vernunft unmöglich, verſchiedene Vorſtellungen in nothwendiger Weiſe zu verknüpfen. Die bloße Vernunft reicht nur ſo weit als die nothwendigen Urtheile, ſie iſt eingeſchränkt auf die analytiſchen; ſie kann analytiſch urtheilen, aber auch nur analytiſch, niemals ſynthetiſch. Hume muß daher die von ihm aufgeworfene Frage zunächſt dahin entſcheiden: es giebt keine ſynthetiſchen (empiriſchen) Urtheile, die ſtrenge, demonſtrative, vernunftgemäße Nothwendigkeit haben. Nothwendig oder a priori gültig ſind nur die mathematiſchen, nie die empiriſchen Erkenntniſſe.

3. Das Problem der Cauſalität.

Doch gilt uns die Cauſalverknüpfung der Thatſachen als eine nothwendige. Woher dieſe Geltung, dieſer unwillkürliche Schein einer Nothwendigkeit, die keinen wirklichen Grund hat? Es handelt ſich darum, dieſe Verknüpfung, in welcher die Thatſache unſerer empiriſchen Erkenntniß beſteht, zu erklären. Aus

der bloßen Vernunft kann sie nicht erklärt werden; aus dieser folgt nie, daß etwas Ursache oder Kraft ist, die anderes bewirkt. Was wir aus der Vernunft niemals schöpfen können, schöpfen wir vielleicht aus der Erfahrung; was a priori nie gegeben sein kann, ist uns vielleicht a posteriori gegeben; da der Begriff Kraft, Ursache, Causalität kein Vernunftbegriff ist, so ist er vielleicht ein Erfahrungsbegriff. Daß er in der That dieser letztere sei, daran hatte vor Hume kein Erfahrungsphilosoph gezweifelt, wie kein Metaphysiker angestanden hatte, den Satz des Grundes für ein natürliches Axiom oder eine angeborne Idee zu erklären.

Hume zuerst unterwirft den Begriff der Causalität einer genauen Untersuchung. Was ist uns von außen gegeben? Wahrnehmbare Thatsachen, Eindrücke, nichts weiter. Gegeben sind die einzelnen Eindrücke, niemals deren Verknüpfung. Wir sehen Blitz und hören Donner, aber weder sehen noch hören wir im Blitz die Ursache des Donners. Ursache ist kein Eindruck, also kein Erfahrungsbegriff. In diesem Punkte hatte selbst Locke noch oberflächlich genug gedacht, um sich zu täuschen. Er meinte, die Causalität sei wahrnehmbar, mit den Thatsachen sei auch deren Verknüpfung von außen gegeben. Hume erst vernichtete diesen Schein. Der Begriff der Causalität ist unmöglich durch die Vernunft, er ist eben so unmöglich durch die Erfahrung; und doch ist dieser Begriff ein wesentlicher Factor aller wissenschaftlichen Erfahrungsurtheile. Zum erstenmale entdeckt die Philosophie in Hume, daß dieser so geläufige und so wichtige Begriff ein Problem in sich schließt. In der Auflösung dieses Problems vollendet sich Hume's Untersuchung.

Was uns gegeben ist, sind Thatsachen, Eindrücke und deren zeitliche Aufeinanderfolge: erst A, dann B. Gegeben ist uns

dieſes post hoc. In dem Erkenntnißurtheil heißt es: A, darum B. So wird aus dem gegebenen post hoc hier ein propter hoc. Wie iſt das möglich? In dieſer Frage liegt das ganze Problem: wie kann aus dem post hoc jemals ein propter hoc werden? Außer uns geſchieht dieſe Verwandlung nicht, alſo geſchieht ſie in und durch uns. Durch unſere Vernunft iſt ſie unmöglich; alſo welches menſchliche Vermögen verwandelt das post hoc in ein propter hoc, die Succeſſion in Cauſalität? Wie kommt die menſchliche Natur dazu, als ein propter hoc vorzuſtellen, was ihr nur als ein post hoc gegeben iſt? So ſteht die Frage und in dieſer Faſſung läßt ſie ſich nur in folgender Weiſe löſen. Wenn zwei Thatſachen, ſo oft ſie uns erſcheinen, allemal die eine der andern folgt, wenn ſich die Aufeinanderfolge oft wiederholt, ſo gewöhnt ſich nach und nach unſere Einbildungskraft daran, die beiden Vorſtellungen zu verknüpfen, unter dem erſten Eindrucke ſchon den zweiten zu erwarten. Es iſt die beharrliche Verbindung, welche den Schein einer nothwendigen annimmt; es iſt unſere Gewohnheit, welche dieſen Schein verurſacht. Dieſelben Thatſachen kehren uns in derſelben Folge wieder, ſo oft, daß ſich mit den Eindrücken auch deren Aufeinanderfolge der menſchlichen Natur unwillkürlich einprägt, daß dieſe Succeſſion ſelbſt Eindruck wird: unter dieſem (nicht gegebenen, ſondern gewordenen) Eindrucke glauben wir, daß jene Aufeinanderfolge immer ſtattfinden werde, daß ſie ſtattfinden müſſe; wir halten ſie demnach für nothwendig und nehmen die eine Thatſache als die Urſache der andern. So aber wird die Cauſalverknüpfung nicht begriffen, ſondern geglaubt: dieſer Glaube beruht auf einer Gewohnheit, die allmälig entſteht durch eine oft wiederholte Erfahrung. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich der Begriff der Cauſalität: Cauſalität iſt nichts

anderes als gewohnte Succeſſion, das propter hoc iſt nichts anderes als ein gewohntes (oft wiederholtes) post hoc. Die nothwendige Verknüpfung verſchiedener Thatſachen iſt kein Vernunftbegriff, ſie iſt ſtreng genommen auch kein Erfahrungsbegriff, ſie iſt ein Erfahrungsglaube oder Gewohnheit. Dieſer Glaube iſt der letzte Grund unſerer wiſſenſchaftlichen Erfahrungsurtheile, unſerer empiriſchen Erkenntniſſe; ſie haben eine nur ſubjective Gewißheit, ſie ſind nicht, ſondern ſcheinen uns nur nothwendig, ihre Nothwendigkeit iſt nicht gegeben, ſondern (durch uns) gemacht, ihre Wahrheit iſt nicht bewieſen, ſondern geglaubt. Wenn alles wahre Erkennen, wie Bacon geſagt hatte, ein Erkennen durch Gründe iſt, ſo giebt es in der menſchlichen Erfahrung keine Erkenntniß. In dieſer Einſicht beſteht Hume's Skepticismus.

Wir haben gefliſſentlich die Standpunkte der engliſchen Philoſophie, zuletzt den hume'ſchen, in dieſer Ausführlichkeit vorausgeſchickt, weil in der Folge Vergleichungen nöthig ſind zwiſchen Kant auf der einen und Hume, Berkeley, Locke auf der andern Seite, und weil ſehr viel darauf ankommt, gerade dieſen Unterſchied zwiſchen Kant und ſeinen engliſchen Vorgängern auf das klarſte zu begreifen. Denn die Einen haben Kant mit Hume, Andere mit Berkeley, Andere mit Locke verwechſelt. Und das hat ſehr viel dazu beigetragen, das Verſtändniß und die Auffaſſung der kritiſchen Philoſophie zu verwirren.

In manchen hervorſpringenden Punkten ſind die Sätze der engliſchen Philoſophen den kantiſchen ſcheinbar ſo ähnlich, daß dieſer Schein leicht verführen kann, ſich über den Unterſchied der kritiſchen und engliſchen Philoſophie zu täuſchen. Daß es keine Erkenntniß giebt vom Weſen der Dinge, keine Metaphyſik des Ueberſinnlichen: in dieſem Satze, obenweggenommen, finden

wir Kant einverſtanden mit Locke. Daß es nur eine Erkenntniß giebt der Erſcheinungen, die nichts anderes ſind als unſere Vorſtellungen: in dieſer Erklärung macht Kant gemeinſchaftliche Sache mit Berkeley. Hume unterſchied die Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche. Eben dieſer Unterſchied bildet den erſten Zug der kritiſchen Philoſophie. Daß alle Erfahrungsurtheile, weil ſie verſchiedene Vorſtellungen verknüpfen, ſynthetiſche ſind, wird auf gleiche Weiſe von Hume und Kant behauptet; auch daß dieſe Verknüpfung nicht von außen, ſondern durch uns gegeben iſt, daß ſie ihren Urſprung in der menſchlichen Natur hat. Bis hierher ſtimmen Hume und Kant überein. Von hier beginnen die Differenzen, die weit mächtiger ſind, als alle jene Uebereinſtimmungen, die wir nur hervorheben, um augenfällig zu machen, wie weit die engliſche Philoſophie, namentlich in Hume, der kantiſchen vorgearbeitet hatte.

Vergleichen wir, nach rückwärts gewendet, Hume's ſkeptiſche Philoſophie mit der dogmatiſchen, ſo liegt ihr entſcheidendes Gegengewicht weniger in der Auflöſung als in der Aufſtellung des Problems. Die Dogmatiker haben die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge vorausgeſetzt. Hume hat dieſe Vorausſetzung unterſucht und widerlegt in ihrer doppelten Geſtalt. Er hat gezeigt, wie alle Erkenntniß in einer nothwendigen Verknüpfung verſchiedenartiger Vorſtellungen und dieſe Verknüpfung in der Cauſalität beſteht; daß daher mit der Cauſalität die menſchliche Erkenntniß ſteht und fällt. Hier trifft er den Dogmatismus im Ganzen. Bei den Metaphyſikern gilt der Satz des Grundes als ein natürliches Axiom, ein urſprüngliches Denkgeſetz, ein Vernunftdogma, bei den Realiſten gilt er für ein Erfahrungsdogma: jene wollen den Begriff der Urſache aus der Vernunft, dieſe aus der Erfahrung geſchöpft

haben. Hume beweiſt auf beiden Seiten das Gegentheil: die Cauſalität iſt kein Vernunftbegriff, damit fällt der dogmatiſche Idealismus; ſie iſt eben ſo wenig ein Erfahrungsbegriff, damit fällt der dogmatiſche Realismus; ſie iſt Erfahrungsglaube, darauf gründet ſich der Skepticismus. Der antidogmatiſche Schwerpunkt liegt in der verneinenden Erklärung, in dem, was bewieſenermaßen die Cauſalität nicht iſt: es iſt unmöglich, durch bloße Vernunft oder bloße Erfahrung zu begreifen, wie etwas Urſach oder Kraft ſein könne, die anderes bewirkt. Halten wir dieſen Punkt feſt im Auge. Wir werden dieſem Punkte genau in dieſer Faſſung wiederbegegnen in dem philoſophiſchen Entwickelungsgange Kant's, und zwar in dem Moment, wo Kant den Uebergang macht von der dogmatiſchen zur kritiſchen Philoſophie. Sobald ihm deutlich wird, daß der Begriff der Urſache nicht ohne weiteres gilt, ſobald er die Schwierigkeit in dieſem Begriff einſieht, hört er auf, ein dogmatiſcher Philoſoph zu ſein, neigt ſich einen Augenblick dem Skepticismus zu, ſtimmt in dieſem Durchgangspunkte mit Hume's Denkweiſe völlig überein, bis er ſie bald darauf völlig überwindet und ſeinen eigenen neuen Geſichtspunkt gewinnt in gleicher Höhe über der dogmatiſchen und ſkeptiſchen Richtung.

Drittes Capitel.

Kant's Leben. I. Bildungsgang und akademiſche Laufbahn.

I.

Biographiſche Nachrichten.

Bevor wir auf den wiſſenſchaftlichen Entwicklungsgang des Philoſophen eingehen, worin allmälig die kritiſche Epoche heranreift, wollen wir den Mann ſelbſt nach ſeinen Lebensſchickſalen und in ſeiner Charaktereigenthümlichkeit kennen lernen, ſo weit es möglich iſt, aus den ſpärlichen Quellen, die uns gegeben ſind, das Bild ſeiner Perſönlichkeit zu gewinnen. Unter dieſen Quellen ſind die wichtigſten und ergiebigſten jene wenigen dem Umfange nach geringen Berichte, die in dem Todesjahre Kant's erſchienen und von Männern niedergeſchrieben ſind, die aus eigener Anſchauung, zum Theil aus vieljährigem Umgange den Philoſophen ſelbſt kannten. Sie gehören unter ſeine Schüler, unter die wenigen, die ihm näher ſtehen durften und die er ſpäter in den Kreis ſeiner Hausfreunde aufnahm. Einer von dieſen Berichten iſt durch einen beſondern Umſtand begünſtigt. Borowski, einer der früheſten täglichen Schüler Kant's, hatte im Jahre 1792 eine Lebensſkizze ſeines Lehrers entworfen, die er in der königsberger deutſchen Geſellſchaft vorleſen wollte. Natürlich

theilte er vorher dieſen ſeinen Aufſatz Kant mit und bat um deſſen Einwilligung und prüfende Durchſicht. Kant gewährte die Durchſicht, aber verbat ſich ernſtlich, daß vor ſeinem Tode irgend ein öffentlicher Gebrauch von der Lebensſkizze gemacht werde, ſelbſt die Vorleſung derſelben in der königsberger Geſellſchaft möge ihm der Verfaſſer erſparen. Er ſchickte die Arbeit mit Randbemerkungen von ſeiner Hand zurück und ſagte in dem Begleitſchreiben ebenſo beſcheiden als umſichtig, daß er ſich die zugedachte Ehre verbitten möchte, weil er alles, das einem Pomp ähnlich ſehe, aus natürlicher Abneigung vermeide, zum Theil auch weil der Lobredner gemeiniglich den Tadler aufſuche. Das ſagte Kant in einer Zeit, wo ſein Ruhm bereits unerſchütterlich feſt ſtand. Borowski's Skizze reicht nur bis zum Jahre 1792, ſie iſt unvollſtändig, dürftig und in der Auffaſſung des Philoſophen bei aller Freigebigkeit im Lobe kurzſichtig im Urtheil. Doch behält ſie ihren Werth in dem glücklichen Umſtand, daß ſie Kant ſelbſt geleſen und mit der Feder in der Hand geprüft hat*). Die beiden andern Berichte, mit Borowski's Schrift in demſelben Jahre erſchienen, ergänzen die letztere. Jachmann war Kant's Schüler und Amanuenſis während der berühmteſten Lebensperiode des Philoſophen, von 1784 bis 1794, alſo in den Jahren, wo Kant ſein ſchon begründetes Lehrgebäude in allen Theilen ausführte. Die Briefe über Kant, welche Jachmann unmittelbar nach deſſen Tode herausgab, ſind weniger eine Biographie als eine Charakteriſtik. Endlich die letzten Lebensjahre Kant's ſchildert uns Waſianski, der 1773 Kant's Zuhörer, ſpäter ſein Amanuenſis war, ſeit 1790 zu ſeinen Hausfreunden gehörte und in den letzten Jahren, als

*) Darſtellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's von L. E. Borowski. 1804.

die Altersschwäche den Philosophen übermannt hatte, dessen sämmtliche Angelegenheiten besorgte *). Die vollständigsten Nachrichten von dem Leben Kant's giebt Schubert in seiner Biographie **).

II.

Kant's Zeitalter.

Das Leben Kant's hat nichts nach außen Glänzendes, ausgenommen den Ruhm, den er nicht suchte, aber bei der Bedeutung seines Werks nicht vermeiden konnte und noch selbst im größten Umfange erlebte. Vielleicht ist niemals mit einem größeren Namen ein einfacheres Leben in bescheidener Stille verbunden gewesen. Unter den Philosophen der neuen Zeit war ihm die schwierigste Aufgabe zugefallen. Wenn wir die Kräfte der Denker nach dem Maße der Gründlichkeit und Schärfe messen, so war er ohne Zweifel unter allen der bedeutendste. Mit dieser geistigen weittragenden Größe, mit dieser Ruhmeshöhe bildet das Leben Kant's durch seine stille Ebenmäßigkeit einen wohlthuenden Contrast. Diesem Leben fehlt alle jene Großartigkeit, welche die Phantasie und den Blick der Menge anzieht, sowohl die Größe, welche der Schein, als die, welche das Schicksal giebt. Es ist nicht uninteressant, in dieser Rücksicht das Leben Kant's mit dem seiner Vorgänger zu vergleichen. Welcher Contrast zwischen Kant und Bacon! Die höchsten Würden des Staats, Ehren und Reichthümer vereinigt dieser

*) Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, von R. B. Jachmann. 1804. Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, von Wasianski. 1804.

**) J. Kant's Biographie, zum großen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt von Fr. W. Schubert. 1842. Ausgb. Rosenkranz und Schubert. Bd. XI. Abth. II.

erſte Begründer der neuern Philoſophie mit einer begehrlichen Liebe zum Schein, einer Prunk- und Gewinnſucht, die den Lordkanzler von England bis zur äußerſten Unehrlichkeit verführen und einem ſchimpflichen Richterſpruche preisgeben. Kant, der nie mehr als ein akademiſcher Profeſſor ſein wollte, war in ſeiner Denk- und Handlungsweiſe die Einfachheit und Redlichkeit ſelbſt. Sein Leben hat nichts von jenen ſchroffen und überraſchenden Gegenſätzen, in denen ſich die Jugend Descartes herumwirft; es iſt unbewegt von jenem Drange nach außen, jener ungeſtümen Wander- und Reiſeluſt, die namentlich die erſte Lebensperiode des franzöſiſchen Philoſophen bis zur Abenteuerlichkeit zerſtreuen. In ſich geſammelt und zuſammengehalten ſchreitet das Leben Kant's langſam und ſicher vorwärts mit einer vollkommenen Regelmäßigkeit, in einer zunehmenden Concentration und Selbſtvertiefung. Dieſer Charakter iſt in allen ſeinen Zügen darauf angelegt, in ſich ſelbſt und nur in ſich ſeinen Mittelpunkt zu finden. Und eben ein ſolcher Charakter war es, den die Philoſophie der Selbſterkenntniß bedurfte. Und wie ſich der Geiſt dieſes Mannes unverrückt auf den einen Punkt richtet, den er nicht außer ſich ſuchen kann, ſo ſtellt ſich dieſes concentrirte Leben auch äußerlich, ich möchte ſagen örtlich, dar. Es haftet gleichſam an der Scholle. In dieſer Rückſicht läßt ſich Kant mit Sokrates vergleichen, den die Selbſtvertiefung in Athen feſthielt. Kant iſt beinahe achtzig Jahre geworden und hat ſeine Heimathsprovinz niemals, ſeine Vaterſtadt nur für die Zeit verlaſſen wo er Hauslehrer war. Dieſes dem philoſophiſchen Nachdenken allein gewidmete Leben ließe ſich Spinoza an die Seite ſtellen, aber es fehlen ihm jene heftigen Verfolgungen, die das Leben des verſtoßenen Juden vollkommen vereinſamt und ihm für alle Zeiten den Stempel tragiſcher Größe aufgeprägt haben.

Freilich ſind auch in Kant's Leben die Gegenſätze und Verfolgungen nicht ausgeblieben; aber ſie kamen ſpät, ſie waren im Grunde genommen bei aller ſchlimmen Abſicht ſchwach, ſie konnten weder das ſchon vollendete Werk ſtören noch deſſen Urheber ernſtlich gefährden; es war eine widerwärtige Erfahrung, die ſehr bald durch eine günſtige Schickſalswendung aufgehoben wurde und ihre ſchlimmſten Folgen ihren Urhebern ſelbſt zurückließ. Und verglichen endlich mit dem größten deutſchen Philoſophen, der dem Begründer der kritiſchen Philoſophie voranging, ſo hat das Leben Kant's nichts von der genialen Vielgeſchäftigkeit, die Leibniz nach allen Richtungen hin entfaltete, nichts von dem Glanze äußerer Ehren, die jener gern empfing, nichts von dem Ehrgeize, der ſolchem Glanze nachgeht.

Mit Leibniz hatte ſich die neuere Philoſophie in Deutſchland einheimiſch gemacht. Und dieſe deutſche Philoſophie hatte Leibniz in ſeiner Perſon bereits dem Staate zugeführt, in deſſen Macht und Beruf es ſeit dem weſtphäliſchen Frieden gelegt ſein ſollte, den deutſchen Proteſtantismus zu ſchützen und zu befördern. In einem gewiſſen Sinn hatte Leibniz ſelbſt dieſem Staate angehört. Er fand ſich an dem preußiſchen Königshofe gaſtlich aufgenommen, die erſte Königin Preußens ſchenkte ihm ihre Freundſchaft und ſeinen Vorträgen ihre Theilnahme, er wurde der Gründer der wiſſenſchaftlichen Akademie von Berlin. Auf dem Lehrſtuhl einer preußiſchen Univerſität entwickelte Wolf ſeine Philoſophie, die erſte, welche deutſch ſprach. Und hier erlebte dieſe Philoſophie der deutſchen Verſtandesaufklärung das doppelte Schickſal einer königlichen Vertreibung und einer königlichen Wiederherſtellung. Mit Kant rückt die deutſche Philoſophie in den Kern der preußiſchen Staaten. Leibniz' letzte Lebenszeit ſonnte ſich noch in dem Glanze des eben aufgehenden preußiſchen Königthums.

Wolf's aufsteigende bedeutende Lehrwirksamkeit fällt unter die Regierung Friedrich Wilhelm's des Ersten, der ihn von Halle vertreibt. Unter Friedrich dem Großen, der den Vertriebenen zurückruft, sinkt allmälig das Gestirn dieser Philosophie. Kant's Leben erstreckt sich durch achtzig Jahre der preußischen Geschichte, er erlebt einen vierfachen Thronwechsel, und diese so verschiedenen Regierungszeitalter bezeichnen sich, jedes in seiner Art, in dem Leben und den Schicksalen unseres Philosophen. Seine Jugend und Erziehung fällt in das Zeitalter Friedrich Wilhelm's des Ersten, sie ist ganz in jenem haushälterischen und strengen Geiste bürgerlicher Zucht und Ordnung gehalten, der damals vom Throne aus die bürgerlichen Classen durchdrang. Der Pietismus selbst, der den Philosophen Wolf aus Halle vertrieben, hatte in Königsberg eine Pflanzschule gefunden, deren Zögling Kant wurde. In demselben Jahre, wo Friedrich der Zweite den Thron besteigt und Wolf nach Halle zurückkehrt, beginnt Kant seine Universitätsjahre. Seine akademische Laufbahn, seine aufsteigende philosophische Entwicklung und Wirksamkeit, die kritische Epoche selbst gehören dem Zeitalter des großen Königs an und bilden in dem Gemälde dieses Zeitalters einen der wichtigsten und glänzendsten Züge. Dem äußern Fortkommen Kant's im Wege der akademischen Laufbahn tritt zuerst der siebenjährige Krieg hemmend in den Weg. In der folgenden Friedenszeit reifen die ersten Früchte der kritischen Philosophie. Das Werk steht in seinen Hauptgrundlagen fest, als das Zeitalter Friedrich's endet. Unter dem folgenden Könige, den die Feinde der Aufklärung erobern, erfolgt — ein Zeichen jener Zeit! — der gegen Kant gerichtete Angriff, der das vollendete Werk nicht mehr hindert, aber dessen Urheber bedrückt, der schon die ehrwürdige Last von siebzig Jahren trägt. Doch ist es dem Greise vergönnt, noch

einmal aufzuathmen unter der beſſeren Zeit Friedrich Wilhelm's des Dritten.

III.

Bildungsgang.

1. Familie und Schule.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 zu Königsberg geboren als das vierte Kind einer braven Handwerkerfamilie in mäßigen, aber nicht gerade armen Vermögensumſtänden. Seine Voreltern ſtammten aus Schottland, und ſo iſt Kant durch eine Art volksthümlicher Verwandtſchaft mit David Hume verbunden, von dem er zu ſeinen epochemachenden Unterſuchungen den erſten Anſtoß empfängt. Der Vater, ſeines Zeichens ein Sattler, führte noch in ſeinem Namen die ſchottiſche Schreibart Cant; erſt unſer Philoſoph änderte zeitig den Anfangsbuchſtaben, um die falſche Ausſprache des Namens (Zant) zu vermeiden. Wie es bei außerordentlichen Menſchen oft der Fall iſt, daß ſie den ſtärkſten und nachhaltigſten Einfluß von der mütterlichen Seite empfangen, ſo fühlte ſich auch Kant beſonders zu ſeiner Mutter hingezogen, die auf ſeine Kindheit den mächtigſten Einfluß ausübte und ſich auch dieſes Kindes, wie es ſcheint, mit einer gewiſſen Vorliebe annahm. Selbſt die Geſichtszüge will Kant von der Mutter geerbt haben, und noch in der ſpäteſten Zeit ſprach er oft mit tiefer Rührung von ſeiner vortrefflichen Mutter. „Ich werde meine Mutter nie vergeſſen," ſo äußerte er ſich im vertraulichen Freundesgeſpräch, „denn ſie pflanzte und nährte den erſten Keim des Guten in mir, ſie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, ſie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilſamen Einfluß auf mein Leben gehabt."

Beide Eltern, besonders aber die Mutter, waren in ehrlicher, schlichter und durchaus frommer Weise dem damals herrschenden Pietismus ergeben, den man sich nicht nach Art des heutigen oder gestrigen vorstellen muß. Selbst im Gegensatze gegen den starren Buchstabenglauben, suchte jener Pietismus das menschliche Heil nicht in dem äußeren Bekenntniß, sondern in der Herzenserweckung und in der innern Reinheit und Frömmigkeit der Gesinnung. In dieser Richtung, die natürlich die Glaubensstrenge nicht ausschloß, wirkte damals in Königsberg mit besonderem Ansehen Dr. Franz Albert Schultz, der 1731 als Prediger und Consistorialrath nach Königsberg gekommen war, das Jahr darauf Professor der Theologie wurde und im folgenden Jahre die Leitung der Friedrichsschule (collegium Fridericianum) übernahm. Er hat auf das ganze preußische Schulwesen im Sinne des damaligen Königs einen nachhaltigen Einfluß geübt. Zu diesem Manne hegte Kant's Mutter ein besonderes Vertrauen. Ihn frug sie wegen der Erziehung des Sohnes um Rath, und sie befolgte den gegebenen Rath um so lieber, als ihr Schultz für den Sohn die theologische Laufbahn empfahl. So wurde der zehnjährige Knabe dem collegium Fridericianum übergeben, das eben unter die Leitung seines Gönners gestellt war, übrigens schon seit seiner Stiftung im Geiste des Pietismus verwaltet wurde.

Ein eigenthümliches Schicksal hat die bahnbrechenden Köpfe der neueren Philosophie von den Mächten erziehen lassen, die sie später in dem entschiedensten Gegensatze bekämpfen: Bacon von Scholastikern, Descartes von Jesuiten, Spinoza von Rabbinen, Kant von Pietisten! Indessen hat Kant unter den Einflüssen der pietistischen Erziehungsweise nicht gelitten, das enge Wesen der spezifischen Frömmelei blieb ihm fremd und konnte schon in dem

unmündigen Schüler keine Wurzel faſſen. Was der Pietismus Ungeſundes und Verkehrtes hat und Schwächeren mitzutheilen pflegt, das fand in Kant keinerlei empfänglichen Sinn. In einer Rückſicht wirkte der fromme Geiſt des Pietismus fruchtbar auf ſein Gemüth, nämlich in der moraliſchen Strenge der Geſinnung und in der Gewiſſenszucht, die er verlangte und ausübte. Auch hat Kant niemals die Dankbarkeit verleugnet, die er von Seiten der moraliſchen Kräftigung dem Pietismus ſchuldig war. War doch die vollkommene und ſtrengſte Lauterkeit der Geſinnung ſpäter ſelbſt das Ziel und zwar das höchſte und einzige, dem er in ſeiner philoſophiſchen Sittenlehre folgte. Die Anlage zum ſittlichen Rigorismus in Kant iſt von der pietiſtiſchen Zucht ohne Zweifel mitgenährt und begünſtigt worden. Schultz ſelbſt vereinigte in ſeiner Perſon den engen Geiſt des Pietismus mit einem ſtreng moraliſchen, gewiſſenhaften, menſchenfreundlichen Charakter, er nahm ſich des anvertrauten Zöglings mit Fürſorge an und war Kant und deſſen Eltern ein väterlicher Freund und Wohlthäter. Kant gedachte ſeiner bis in das ſpäteſte Alter mit wärmſter Dankbarkeit, und es gehörte zu ſeinen Lieblingswünſchen, dem Lehrer und Wohlthäter ſeiner Jugend ein öffentliches Denkmal der Pietät zu hinterlaſſen.

Von ſeiner ſiebenjährigen Schulzeit (1733—1740) läßt ſich wenig Bemerkenswerthes berichten. Er war ganz das Gegentheil eines frühreifen Genies. Die Schule war der Schauplatz nicht, auf dem ſeine Fähigkeiten und außerordentlichen Geiſteskräfte ſich ſchon glänzend und in erſtaunlicher Weiſe offenbaren konnten. Von Haus aus ein ſchwächlicher Knabe, von zartem, unkräftigem Körperbau, mit einer platten, eingebogenen Bruſt und von einer etwas ſchiefen Haltung, mußte ſich Kant erſt durch einen ſtarken Aufwand der Willenskraft energiſches Selbſtgefühl

und geiſtige Spannkraft gewinnen. Beſonders waren es zwei Hinderniſſe, mit denen er zu kämpfen hatte und die mit ſeiner körperlichen Verfaſſung zuſammenhingen, die Schüchternheit und die Vergeßlichkeit, zwei Mängel, die ſchon genug ſind, um die Talente eines Knaben zu verbergen. Bis auf einen gewiſſen Grad iſt Kant dieſe ihm angeborene Schüchternheit nie losgeworden. Sie wurde zugleich durch ſeine Beſcheidenheit unterſtützt. Daneben zeigte er ſchon früh Züge ſchneller Geiſtesgegenwart, die ihm bei den kleinen Gefahren, wie ſie Knaben zu begegnen pflegen, zu Gute kam. Er war ſchüchtern, nicht furchtſam. Man konnte ſchon ſehen, daß er Willenskraft und Verſtand genug hatte, um jene läſtigen Hinderniſſe zu bezwingen, womit die Natur ihm in den Weg trat. Je weiter er auf der Bahn der Schule vorwärts ſchritt, um ſo bemerkbarer wurden auch ſeine Fähigkeiten, mit denen der Eifer im Lernen Hand in Hand ging. Was den Unterricht ſelbſt betrifft, ſo war dieſer in den claſſiſchen Objecten, namentlich im Lateiniſchen durch Heydenreich am beſten, dagegen in der Mathematik und Philoſophie ſehr kümmerlich beſtellt. So kam es, daß ſich Kant damals mit Vorliebe den claſſiſchen Studien zuwendete und von dem künftigen Philoſophen auf der Schule nichts wahrzunehmen war. Beſonders wurden die römiſchen Schriftſteller eifrig geleſen und daran ſowohl der Styl als das Gedächtniß geübt. Er lernte das Latein richtig und mit Leichtigkeit ſchreiben, ſo daß er ſpäter auch die ſpröden Materien der Metaphyſik in einem geübten Schullatein wohl auszudrücken verſtand; ſein Gedächtniß war in die römiſchen Poeten ſo eingelebt, daß er bis in ſein Alter ihre vorzüglichſten Stellen, namentlich des Lucretius Gedicht von der Natur der Dinge, auswendig wußte. Damals war Kant entſchloſſen, ſich ganz der Philologie zu widmen. Schon ſah er ſich

im Geiste als künftigen Philologen, der lateinische Bücher schreibt und auf deren Titel den Namen „Cantius“ setzt. In diesem Eifer für die römischen Schriftsteller und in diesen Plänen für den eigenen Lebensberuf traf Kant mit zweien seiner Mitschüler zusammen, deren einer in der That diesen Jugendgedanken auf eine weltkundige Weise erfüllt hat: David Ruhnken aus Stolpe, der als „Ruhnkenius“ in der philologischen Welt einen berühmten Namen erreichte; der andere war Martin Kunde aus Königsberg, dessen Talente, von der Noth des Lebens niedergehalten, in einer kleinen Lebensstellung verkümmerten, er starb als Rector der Schule zu Rastenburg. Die drei Jünglinge wetteiferten im Studium der Philologie, lasen zusammen ihre Lieblingsschriftsteller und machten gemeinschaftlich ihre Pläne für die Zukunft. Seitdem waren viele Jahre vergangen, Ruhnken und Kant waren beide berühmte akademische Lehrer geworden, der eine in Leiden, der andere in Königsberg. Da schrieb Ruhnken im Jahre 1771 an Kant und erinnerte den alten Freund in einer classischen Epistel an die gemeinschaftliche Jugendzeit auf dem collegium Fridericianum. Von dem Philosophen Kant wußte Ruhnken damals nicht mehr, als er von Hörensagen und hie und da aus Recensionen über dessen Schriften erfahren hatte; eine dieser Schriften hatte ihm der Zufall selbst zugeführt. Er wußte soviel, daß Kant es mit der englischen Philosophie halte und auf deren Untersuchungen den größten Werth lege. Er bittet Kant, seine Bücher lateinisch zu schreiben, damit auch die Holländer und Engländer sie lesen können; es müsse ihm leicht werden, da er ja von der Schule her vortrefflich sich auf das Lateinschreiben verstehe. Ueberhaupt muß Kant, als er mit Ruhnken die oberste Classe besuchte, unter die besten Schüler gezählt haben. Wenigstens als solcher ist er dem Freunde im Gedächtniß, der von ihm

ſchreibt: „erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in literis summum est, pervenire.“ Die lateiniſche Rhetorik mag in dieſer Stelle jene Erwartungen vielleicht vergrößert haben. Die erſte Jugenderinnerung gleich im Anfange des Briefes gilt den pietiſtiſchen Lehrmeiſtern, deren Zucht in dem Andenken des claſſiſchen Philologen beinahe wie ein böſes Abenteuer erſcheint, das die beiden Freunde glücklich und zu ihrem Beſten beſtanden haben: „anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur.“

Die philoſophiſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaften hatten auf der Schule keinen Heydenreich gefunden. Der Unterricht in dieſen Fächern blieb ohne jede Wirkung. So oft Kant ſpäter an dieſe Lehrſtunden zurückdachte, kam er mit ſeinem Freund Kunde überein, daß ihre damaligen Lehrer auch nicht einen Funken Philoſophie in ihnen zur Flamme bringen, ſondern höchſtens ausblaſen konnten.

2. Die akademiſchen Bildungsjahre.

Gerade umgekehrt verhielt es ſich mit der Univerſität. Die Wiſſenſchaften, die auf dem Fridericianum am meiſten vernachläſſigt waren, fanden ſich auf der Univerſität mit den beſten Lehrkräften ausgerüſtet. Philoſophie und Mathematik las der talentvolle, jugendliche Martin Knutzen, Phyſik Gottfried Teske. Hier ging unſerem Kant eine neue Welt auf, die ſeine Heimath werden ſollte. Jener Funke in ihm, den die Schule nicht hatte erwecken können, entzündete ſich hier zur hellen Flamme, die ſpäter für die denkende Welt eine erleuchtende Sonne wurde. Den größten Einfluß auf Kant übte Knutzen, der ihn in das

Studium der Mathematik und Philoſophie vollſtändig einführte, mit den Werken Newton's bekannt machte und als Lehrer und Freund den Lernenden mit Rath und That unterſtützte.

Kant war urſprünglich bei der theologiſchen Facultät eingeſchrieben und ſchon auf der Schule für das theologiſche Fach beſtimmt worden. Er hatte die dahin gehörigen Vorleſungen, namentlich die dogmatiſchen bei Schultz, ſeinem früheren Schuldirector, ſehr gewiſſenhaft gehört und ſich vollkommen angeeignet, auch ſchon in den Landkirchen der Nachbarſchaft einigemal gepredigt, alſo ſeine theologiſche Schule gemacht, als er ſich und ſeine Laufbahn von dieſem Berufe losſagte. Gründe verſchiedener Art mögen ihn dazu beſtimmt haben. Der mächtigſte Grund war ohne Zweifel ſeine entſchiedene Vorliebe für die philoſophiſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaften; der zweite Grund, der gegen die Theologie wog, mochte in dieſer ſelbſt liegen, namentlich in der pietiſtiſchen Richtung, die ſie genommen, die ſich auf der Univerſität ſchlimmer entblößte als auf der Schule, widerwärtiger als Dogmatik denn als Moral und Disciplin war und dem künftigen Geiſtlichen als das Joch erſchien, unter welchem allein er in ein kirchliches Amt eintreten konnte. Man kann ſich vorſtellen, wie unerträglich ein ſolcher Gewiſſenszwang einem Kant ſein mußte, wie gern er deßhalb, jenes Joch zu vermeiden, die Theologie aufgab. Als Theologe hatte Kant gehofft, in Königsberg eine Unterlehrerſtelle zu erhalten; er wünſchte es, um in der Univerſitätsſtadt bleiben und ſeinen wiſſenſchaftlichen Intereſſen leben zu können. Solche Lehrerſtellen waren damals auf der theologiſchen Laufbahn gewöhnlich die erſten Stationen, die dem geiſtlichen Amte vorausgingen. Kant erhielt die Stelle nicht und wurde gegen einen ſehr unbedeutenden Mitbewerber um das ſehr unbedeutende Amt zurückgeſetzt. Dieß mochte der letzte, prak-

tiſche Grund ſein, der ihn für immer von der theologiſchen Bahn entfernte.

3. Die Hauslehrerzeit.

Nun konnte auch ſeines Bleibens in Königsberg nicht länger ſein. Das Wenige, das er ſich durch Privatunterricht verdient hatte und etwa verdienen konnte, reichte zu ſeinem Lebensunterhalte nicht aus, und da ſich jetzt durch den Tod ſeines Vaters (1746) die Vermögensumſtände Kant's noch verſchlimmert hatten, ſo blieb ihm nichts übrig, als Königsberg zu verlaſſen und als Hauslehrer ſeine äußere Lage ökonomiſch zu ſichern. In dieſer Stellung konnte er hoffen, ſo viel Zeit zu erübrigen, um ſeine wiſſenſchaftlichen Studien fortzuſetzen, daneben vielleicht ſo viel Geld zu ſparen, um ſpäter ſeinem eigentlichen Berufe zu leben. Sein Lebensziel war das akademiſche Lehramt. Um dieſe Laufbahn zu betreten, brauchte Kant neben der wiſſenſchaftlichen ganz beſonders eine ökonomiſche Vorbereitung, die vielleicht mehr Zeit als jene verlangte. Hatte er doch ſeine wiſſenſchaftliche Befähigung ſchon durch eine glänzende Leiſtung bewieſen. Im Wendepunkte nämlich ſeiner akademiſchen Lehrjahre und ſeines Hauslehrerlebens, gleichſam zum Abſchluß der akademiſchen Lebensperiode, ſchrieb er die erſte ſeiner Abhandlungen: „die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur", worin er eine ſchwierige und tiefgehende Streitfrage der Naturphiloſophie ſelbſtändig zu löſen unternahm. Die Schrift ließ er auf eigene Koſten drucken, unterſtützt durch einen ſeiner mütterlichen Verwandten. Auf den Inhalt dieſer Abhandlung laſſen wir uns hier nicht näher ein, da wir an dieſer Stelle der äußeren Lebensgeſchichte unſeres Philoſophen nachgehen und den folgenden Abſchnitten die innere Entwicklung deſſelben in aller

Ausführlichkeit vorbehalten. Jene Arbeit, womit er seinen ersten akademischen Lebenslauf abschließt, ist der erste Schritt auf der neuen Laufbahn.

Neun Jahre lang (1746—1755) war Kant Hauslehrer in drei verschiedenen Familien, zuerst bei einem reformirten Prediger in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen, zuletzt im Hause des Grafen Kayserling zu Rautenburg, der den größten Theil des Jahres in Königsberg selbst lebte. Diese neun Jahre bilden eine stille Periode im Leben Kant's. Umständliche Berichte von dieser Zeit haben wir keine. Kant selbst hat sich das Zeugniß gegeben, daß seine pädagogische Theorie besser gewesen sei als seine Praxis, oder, wie er diesen Gegensatz selbst auszusprechen pflegte, daß es kaum jemals bei besseren Grundsätzen einen schlechteren Hofmeister gegeben habe. Uebrigens muß er sich mit großer Geschicklichkeit und gutem Tact in die schwierigen Verhältnisse einer Hauslehrerstellung eingelebt haben. Wenigstens hat er sich dauernd die Liebe und Anhänglichkeit seiner Zöglinge und in hohem Grade die Achtung der Eltern erworben. Den Familien Hülsen und Kayserling blieb er befreundet und namentlich mit der letzteren in stetem gesellschaftlichen Verkehr. Einer der jungen Hülsen wurde ihm später als Pensionär anvertraut, und man hat bemerkt, daß Kant's Zöglinge aus der Familie Hülsen unter den ersten Gutsbesitzern Preußens waren, welche die Unterthänigkeitsverhältnisse der Bauern aufhoben.

IV.

Das akademische Lehramt.

1. Habilitation und Laufbahn.

Endlich war mit dem Jahr 1755 der für die Habilitation

gelegene und reife Zeitpunkt gekommen. Politisch war dieser Zeitpunkt freilich sehr ungünstig, es war ein Jahr vor dem Ausbruche des siebenjährigen Krieges. Mit einer Abhandlung über das Feuer, die sich den ganzen Beifall seines früheren Lehrers Teske erwarb, promovirte Kant den 12. Juni 1755; mit einer zweiten Abhandlung über die Principien der metaphysischen Erkenntniß, die er am 27. September desselben Jahres öffentlich vertheidigte, wurde er Privatdocent der Philosophie an der Universität Königsberg. Zufolge einer königlichen Verordnung vom Jahr 1749 sollte keiner zu einer außerordentlichen Professur vorgeschlagen werden, der nicht vorher dreimal über eine gedruckte Abhandlung disputirt habe. Diese letzte Bedingung erfüllte Kant im April 1756 mit einer Abhandlung über die physische Monadologie. Damit waren die ersten Stationen der akademischen Laufbahn glücklich zurückgelegt. Bis hierher konnte Kant sich selbst befördern und die Sache ging schnell. Von jetzt an mußten Schicksal und Umstände mithelfen, und da diese ungünstig und schwierig waren, so ging es mit dem äußeren Fortkommen auf der betretenen Laufbahn außerordentlich langsam. Kant sollte fünfzehn Jahre Privatdocent sein, bevor es ihm vergönnt wurde, in das ordentliche akademische Lehramt einzutreten.

Gleich an dieser Stelle wollen wir die Hindernisse anführen, die Kant in den Weg traten und den Fortgang seiner akademischen Laufbahn so sehr erschwerten. Bald nach jener dritten Disputation hatte er sich zu einer außerordentlichen Professur der Mathematik und Philosophie gemeldet. Durch den Tod seines Lehrers Knutzen war die Stelle schon seit 1751 erledigt. Aber schon stand der Krieg vor der Thür, und die preußische Regierung hatte beschlossen, die außerordentlichen Professuren nicht mehr zu besetzen. Die Bewerbung schlug also fehl. Zwei Jahre später

(1758) erledigte ſich die ordentliche Profeſſur der Logik und Metaphyſik, die trotz des Krieges beſetzt werden mußte. Kant bewarb ſich um die Stelle und mit ihm ein anderer Privatdocent, Namens Buck, der dieſelben Fächer und länger als Kant lehrte. Schon im Anfange des Jahres hatten ſich die Ruſſen der Provinz Preußen bemächtigt und am 22. Januar ihren Einzug in Königsberg gehalten. Die ganze Verwaltung der Provinz, die militäriſche und bürgerliche, alſo auch die Beſetzung der akademiſchen Aemter lag in der Hand eines ruſſiſchen Generals. Kant's Bewerbung wurde von ſeinem alten Lehrer Schultz unterſtützt, deſſen Benehmen bei dieſer Gelegenheit charakteriſtiſch genug war. Das alte Wohlwollen für den ehemaligen Schützling kämpfte in ihm mit dem Verdacht gegen den der Theologie abtrünnigen Philoſophen. Schultz ſelbſt war ein orthodoxer Wolfianer, Kant hatte ſich in ſeiner Habilitationsſchrift in entſcheidenden Punkten gegen Wolf erklärt. So befand ſich Schultz aus mehr als einem Grunde Kant gegenüber in einer getheilten Stimmung. Ueber den Glaubenspunkt aber wollte er vor allem ſicher ſein. Er ließ Kant zu ſich rufen und frug ihn gleich beim Eintritt in's Zimmer ſehr feierlich: „fürchten Sie auch Gott von Herzen?“ Offenbar wollte er mit dieſer Frage mehr, als, wie Borowski etwas einfältig vorgiebt, ſich unter dieſem Siegel der Verſchwiegenheit Kant's verſichern. Auch dießmal war Kant nicht glücklich. Der ruſſiſche General ſchlug ihm die Stelle ab und gab ſie dem Mitbewerber.

Gegen Ende des Kriegs wurden die Zeiten günſtiger. Mit der Thronbeſteigung Peter's III. im Anfange des Jahres 1762 kam es zum Frieden zwiſchen Preußen und Rußland, und die ruſſiſche Feindſchaft verwandelte ſich in Bundesgenoſſenſchaft. Die eroberten Provinzen wurden zurückgegeben, und die Univerſität Kö-

nigsberg kam wieder unter preußische Verwaltung. Kant hatte durch seine Vorlesungen und Schriften, deren eine gerade damals von der berliner Akademie mit dem zweiten Preise gekrönt wurde, die Aufmerksamkeit der preußischen Regierung auf sich gezogen. Er sollte die erste erledigte Professur erhalten. Nun wollte ein neues Mißgeschick, daß diese im Juli 1762 erledigte Professur die der Dichtkunst war. Natürlich dachte Kant nicht daran, sich um diese Stelle zu bewerben, in deren Function es lag, alle Gelegenheitsgedichte zu censiren, zu allen akademischen Feierlichkeiten, zu Weihnachten, zum königlichen Krönungsfeste, zum Geburtstage des Königs u. s. f. officielle Gedichte zu machen. Als nun nach geschlossenem Kriege die Stelle besetzt werden sollte, richtete sich das Augenmerk der Regierung auf Kant. Der Minister, dem die Leitung der preußischen Universitäten anvertraut war, schrieb an das Curatorium von Königsberg und erkundigte sich nach einem gewissen dortigen Magister, Namens Immanuel Kant, der dem Ministerium durch einige seiner Schriften, aus denen eine sehr gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchte, bekannt geworden sei: ob derselbe die nöthigen Gaben und auch die Neigung habe, Professor der Dichtkunst zu werden? Kant lehnte diese ihm angebotene Stelle ab und empfahl sich der Regierung für eine bessere Gelegenheit. Der Minister verfügte, „daß der Magister J. Kant zum Nutzen und Aufnehmen der königsberger Akademie bei einer anderweitigen Gelegenheit placirt werden solle."

Die Gelegenheit kam im folgenden Jahre. Aber noch war es kein akademisches Lehramt, sondern die bescheidene Stelle eines Unterbibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek mit dem noch bescheideneren Gehalte von 62 Thalern jährlichen Einkommens. Diese Stelle wurde durch Kabinetsordre vom 14. Februar 1766 „dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften

berühmt gemachten Magiſter Kant" übergeben. Es war ſeine erſte amtliche Stellung. Er empfing ſie in ſeinem zweiundvierzigſten Jahre.

Endlich nach fünfzehnjährigem Zuwarten und ſo vielen vergeblichen Bemühungen gelangte Kant an das längſt verdiente Ziel. Im November 1769 erhielt er für ſein beſonderes Lehrfach den Ruf als ordentlicher Profeſſor nach Erlangen, im Januar des folgenden Jahres einen ähnlichen Ruf nach Jena. Da Kant in Königsberg ſelbſt keine Ausſichten hatte, ſo ſtand er im Begriff, den Ruf nach Erlangen anzunehmen. Auf eine vorläufige Anfrage hatte er ſich bereits bejahend erklärt. Da eröffnete ſich noch zu guter Stunde in Königsberg ſelbſt eine den Wünſchen Kant's entſprechende Ausſicht. Die Profeſſur der Mathematik wurde erledigt. Buck, der damals jene Profeſſur der Logik und Metaphyſik erhalten hatte, welche der ruſſiſche Gouverneur Kant abgeſchlagen, kam an die erledigte Stelle, und Kant wurde an Buck's Stelle im März 1770 ordentlicher Profeſſor der Logik und Metaphyſik. Es war dieſelbe Stelle, um die ſich Kant zwölf Jahre vorher vergeblich bemüht hatte. Die Schrift, die er zum Antritte ſeiner Profeſſur den 20. Auguſt 1770 öffentlich vertheidigte, handelte „von der Form und den Principien der ſinnlichen und intelligibeln Welt". Marcus Herz, einer ſeiner nächſten und reifſten Schüler, war bei dieſer Gelegenheit Kant's Reſpondent. Die Schrift ſelbſt enthielt bereits die Grundlagen der kritiſchen Philoſophie. Kant hatte die neue Bahn gefunden und betreten und vertheidigte in jener Schrift ſchon die Grundbegriffe einer völlig neuen Philoſophie. So bildet das Jahr 1770 einen großen Wendepunkt in ſeinem Leben, es iſt epochemachend ſowohl rückſichtlich ſeiner äußeren Lebensſtellung als ſeiner inneren wiſſenſchaftlichen Entwicklung.

Dieſe Stellung hat Kant ohne jeden Nebenſchmuck bis zu ſeinem Tode eingenommen und mit gewiſſenhafter Pünktlichkeit, ſo lange er es vermochte, die Amtspflichten derſelben erfüllt. Im Jahre 1772 gab er ſein zeitraubendes und in mancher andern Rückſicht läſtiges Amt bei der Bibliothek auf und widmete ſich ganz ſeinen Vorleſungen und Studien. Die große Idee einer vollkommenen Umbildung und Reformation der Philoſophie beſchäftigte ihn während dieſes Jahrzehnts unaufhörlich. Langſam rückte er in der Facultät aufwärts. Nur die vier erſten Mitglieder derſelben waren zugleich Beiſitzer des akademiſchen Senats. Im Jahr 1780 rückte Kant in die vierte Stelle der Facultät und damit zugleich in den Senat ein. Im Sommer 1786 war er das erſtemal Rector der Univerſität und hatte als ſolcher im Namen der Albertina den König Friedrich Wilhelm den Zweiten anzureden, der eben damals den Thron beſtiegen und zur Huldigung nach Königsberg gekommen war. Borowski hat in ſeiner Handſchrift bemerkt, daß Kant bei dieſer Gelegenheit von dem Miniſter Herzberg beſonders ausgezeichnet wurde. Es iſt bemerkenswerth, daß Kant, der ſolchen Ehren nicht nachging, die Stelle geſtrichen hat. Im Sommer 1788 war er zum zweitenmale Rector und noch vor dem Jahre 1792 Senior ſowohl der philoſophiſchen Facultät als der geſammten Akademie*).

2. Akademiſche Lehrthätigkeit.

Wir haben die äußern Umriſſe ſeiner amtlichen Stellung bezeichnet. Hier liegt es uns nahe, die Function derſelben, die

*) Um ſeine ökonomiſche Stellung zu charakteriſiren, genüge die Thatſache, daß Kant nach dem Regierungsantritte Friedrich Wilhelms II. eine Zulage von 220 Thalern erhielt und ſeitdem ein Jahrgehalt von 620 Thalern hatte.

Lehrthätigkeit Kant's, die Art und den Umfang seiner akademischen Vorträge etwas genauer ins Auge zu fassen. Im Wintersemester von 1755 zu 1756 hielt er seine erste Vorlesung. Borowski war zugegen, als Kant dieselbe eröffnete. „Er wohnte damals," so erzählt dieser Zeuge, „im Hause des Professors Kypke auf der Neustadt und hatte hier einen geräumigen Hörsaal, der sammt dem Vorhause und der Treppe mit einer beinahe unglaublichen Menge von Studirenden angefüllt war. Dieses schien Kant äußerst verlegen zu machen. Er, ungewohnt der Sache, verlor beinahe alle Fassung, sprach leiser noch als gewöhnlich, corrigirte sich selbst oft, aber gerade das gab unserer Bewunderung des Mannes, für den wir nun einmal die Präsumtion der umfänglichsten Gelehrsamkeit hatten, und der uns hier bloß sehr bescheiden, nicht furchtsam vorkam, nur einen desto lebhaftern Schwung. In der nächstfolgenden Stunde war es schon ganz anders. Sein Vortrag war, wie er es auch in der Folge blieb, nicht allein gründlich, sondern auch freimüthig und angenehm." So viele ihn gehört haben, rühmen es seinen Vorträgen nach, daß sie außerordentlich lehrreich und anregend waren und bisweilen, wenn es der Gegenstand mit sich brachte, sogar schwungvoll und erhebend sein konnten. Kant hatte in seinen Vorträgen stets die wahre Aufgabe des akademischen, namentlich des philosophischen Lehrers vor Augen. Er wollte weniger Gegebenes überliefern, als anregen und die Geister zur Selbstthätigkeit und zum Selbstdenken wecken. Er hat es unzähligemal auf dem Katheder ausgesprochen, daß man bei ihm nicht Philosophie lernen solle, sondern philosophiren. Darum war ihm die Ueberlieferung ausgemachter und fertiger Resultate keineswegs die Hauptsache, sondern er machte selbst vor den Zuhörern die Untersuchung, zeigte die wissenschaftliche Operation, ließ vor ihnen

allmälig die richtigen Begriffe entſtehen, zog auf dieſe Weiſe deren ſelbſtthätiges Denken mit in ſeinen Vortrag hinein und verlangte durch dieſe Lehrmethode die Aufmerkſamkeit und volle Geiſtesgegenwart derer, die ihn hörten. Solche Vorträge waren freilich nicht für jedermann, ſie waren auf die empfänglichen und guten Köpfe berechnet und mußten ſich gefallen laſſen, daß der zahlreiche Mittelſchlag mit der Zeit wegblieb. Schon die ſchreibenden Zuhörer fielen ihm unangenehm auf, er wollte ſolche, deren Aufmerkſamkeit ganz und ungetheilt dem Vortrag gehörte. Bei dieſem ſteten und glücklichen Beſtreben, die Zuhörer zum Selbſtdenken zu bewegen, die Wahrheit weniger mitzutheilen als in den Andern entſtehen zu laſſen, hat ſich Kant auf dem Katheder und als Lehrer der Philoſophie eigentlich niemals dogmatiſch verhalten.

Er las, wie es die Sitte mit ſich brachte, nach vorhandenen Lehrbüchern. Und bei den vielen Vorleſungen, die er hielt, war dieſes Hülfsmittel ſowohl für ihn ſelbſt als die Zuhörer nöthig. Indeſſen ließ er ſich durch das Lehrbuch nicht binden und ſetzte ſeinen Vortrag nicht herab zu einer abhängigen Erklärung der gedruckten Paragraphen. Die Freiheit der eigenen Gedankenentwicklung, die er in ſeinen Zuhörern wecken wollte, nahm er ſich ſelbſt. So überließ er ſich oft ungezwungen dem Lauf ſeiner Gedanken, und nur wenn dieſe zuletzt ſich zu weit von dem gegebenen Thema entfernt hatten, ließ er den Faden plötzlich mit einem „und ſo fortan" oder „und ſo weiter" fallen und kehrte mit dem gewöhnlichen „in summa meine Herren!" ſchnell zu der eigentlichen Unterſuchung zurück. Was die Zuhörer beſonders feſſelte, auch die zum Selbſtdenken weniger fähigen und aufgelegten Köpfe, war neben jener Freiheit ſeines Vortrags noch die belebte Stimmung desſelben, die anmuthigen, intereſſanten,

bisweilen ſelbſt poetiſchen Wendungen, die er zu nehmen wußte, indem er aus der Fülle ſeiner Beleſenheit Beiſpiele aller Art, aus Poeten, Reiſebeſchreibungen, Geſchichtswerken zur Veranſchaulichung des Vortrags herbeizog. Da bei dieſer Art des Vortrags ſeine ganze Aufmerkſamkeit bei der Sache ſein mußte, ſo waren ihm Störungen ſehr peinlich. Die geringſte Kleinigkeit, die außergewöhnlich war, wie z. B. die auffallende Tracht eines Studenten, konnte ihn zerſtreuen. Jachmann erzählt von dieſer Art einen charakteriſtiſchen und komiſchen Fall. Kant pflegte, um ſich auch äußerlich zu ſammeln, bei ſeinem Vortrage gewöhnlich einen der nächſten Zuhörer genau in's Auge zu faſſen und gleichſam an dieſen ſeine Demonſtrationen zu richten. Eines Tages findet er einen Zuhörer vor ſich, dem zufällig ein Knopf fehlt. Kant bemerkt die augenſcheinliche Lücke, unwillkürlich kehrt ſein Blick immer wieder auf die Stelle zurück, wo er den Knopf vermißt, es iſt ihm, als ob er eine Zahnlücke vor ſich hätte, und er iſt während des ganzen Vortrags auffallend zerſtreut.

Der engere Kreis ſeiner Vorleſungen umfaßte die Fächer, für welche Kant ſich habilitirt hatte: Mathematik, Phyſik, Logik und Metaphyſik; der weitere: Naturrecht, Moral, natürliche Theologie, phyſiſche Geographie und Anthropologie. In den erſten Jahren beſchränkte ſich Kant auf den engeren Kreis. Die Lehrbücher, nach denen er las, waren in der Mathematik und Phyſik die von Wolf und Eberhard, in der Logik der Leitfaden von Baumeiſter, ſpäter der von Meier, in der Metaphyſik zuerſt Baumeiſter, dann Baumgarten.

Seit 1760 dehnte er ſeinen Cyklus allmälig aus, um belehrend und anregend auf weitere Kreiſe theils der akademiſchen Fachſtudien theils der wiſſenſchaftlichen Bildung überhaupt einzuwirken. So las er für die Theologen Religionsphiloſophie oder

natürliche Theologie, für die weiteſten Kreiſe Anthropologie und phyſiſche Geographie. Nachdem er in den Jahren 1763 und 1764 ſeine Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes und ſeine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen geſchrieben hatte, nahm er auch dieſe Gegenſtände in den Cyklus ſeiner Vorleſungen auf: „die Kritik der Beweiſe vom Daſein Gottes" und „die Lehre vom Schönen und Erhabenen".

Vierzig Jahre lang hat Kant ſein Lehramt mit dem größten Eifer verwaltet. Dann traten die Hemmungen ein, zuerſt wurden ihm ſeine Vorleſungen durch den Conflict mit der Regierung verleidet, bald darauf durch die zunehmende Altersſchwäche unmöglich gemacht. Im Jahre 1794 hörte er auf, über rationale Theologie, dieſen der Regierung anſtößigen Gegenſtand, zu leſen. Mit dem Sommer 1795 gab er alle Privatvorleſungen auf und hielt nur noch die öffentlichen Vorträge über Logik und Metaphyſik. Mit dem Herbſt 1797 ſchloß er ſeine geſammte Lehrthätigkeit für immer.

Er las täglich zwei Stunden, die feſt beſtimmt waren, wie überhaupt ſeine ganze Eintheilung der Zeit. In früheren Jahren las er ſogar vier bis fünf Stunden täglich. Viermal die Woche las er früh von 7—9, zweimal von 8—10, dazu kam Sonnabends von 7—8 das Repetitorium. Dieſe Stunden hielt er mit der größten Pünktlichkeit. Jachmann verſichert, daß ihm in den neun Jahren, während deren er Kant's Vorleſungen hörte, auch nicht ein Fall erinnerlich ſei, daß er hätte eine Stunde ausfallen laſſen oder daß er auch nur eine Viertelſtunde verſäumt hätte*).

Es iſt begreiflich, daß im Lauf der vierzig Jahre die Kraft

*) Jachmann, Vierter Brief. S. 27.

des Vortrags allmälig erloſch, zumal derſelbe niemals durch äußere Mittel, namentlich nicht durch die ſtets leiſe Stimme, begünſtigt wurde. So lange die innere Lebendigkeit des Vortrags, der Name des Lehrers, die Neuheit der Sache auf die Zuhörer wirkten, war das ſchwache Organ Kant's ein Grund mehr, die Aufmerkſamkeit der Hörenden zu ſchärfen. Mit der Zeit mochte der Vortrag auch an jener innern Lebendigkeit einbüßen. In den erſten Jahren vermochte Kant ſehr eindringlich auf die Zuhörer zu wirken und die empfänglichſten unter ihnen mit ſich fortzureißen, beſonders wenn er mit Hülfe ſeiner Lieblingsdichter, Haller und Pope, ſich auch der Phantaſie zugänglich machte. Es war ein ſolcher Vortrag, der einen der Zuhörer einſt ſo mächtig ergriff, daß dieſer die Gedanken des Vortrags in einem Gedichte wiedergab, welches er am andern Morgen Kant ſelbſt überreichte. Dem Philoſophen gefiel das Gedicht ſo ſehr, daß er es im Auditorium vorlas. Dieſer poetiſche Zuhörer war Herder, der damals (von 1762 bis 1764) in Königsberg ſtudirte und die kantiſchen Vorleſungen hörte. Im Rückblick auf jene akademiſche Jugendzeit hat Herder in den Briefen zur Beförderung der Humanität ſeinen damaligen Lehrer mit lebhaften und warmen Farben geſchildert. Dieſe Stelle, die er dem Andenken Kant's widmet, erhebt ihn ſelbſt mehr, als ſeine ſpätere übelgeſtimmte und verfehlte Polemik gegen die kritiſche Philoſophie. „Ich habe das Glück genoſſen," ſchreibt Herder, „einen Philoſophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in ſeinen blühendſten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in ſein greiſeſtes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirne war ein Sitz unzerſtörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichſte Rede floß von ſeinen Lippen, Scherz und Witz und Laune ſtanden ihm zu Gebot, und ſein lehrender Vor-

trag war der unterhaltendſte Umgang. Mit eben dem Geiſt, mit dem er Leibniz, Wolf, Baumgarten, Cruſius, Humen prüfte und die Naturgeſetze Newton's, Keppler's, der Phyſiker verfolgte, nahm er auch die damals erſcheinenden Schriften Rouſſeau's, ſeinen Emil und ſeine Heloiſe, ſo wie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte ſie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniß der Natur und auf den moraliſchen Werth des Menſchen. Menſchen-, Völker-, Naturgeſchichte, Naturlehre und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er ſeinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wiſſenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Secte, kein Vorurtheil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindeſten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbſtdenken; Despotismus war ſeinem Gemüthe fremd. Dieſer Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, iſt Immanuel Kant: ſein Bild ſteht angenehm vor mir *)."

Dreißig Jahre ſpäter kam Fichte nach Königsberg, um Kant kennen zu lernen. Nachdem er ihn im Auditorium gehört, ſchreibt er in ſein Tagebuch: „ich hoſpitirte bei Kant und fand auch da meine Erwartungen nicht befriedigt. Sein Vortrag iſt ſchläfrig." Fichte kam mit einer überſpannten Vorſtellung von Kant nach Königsberg, die der wirkliche Kant nicht erfüllte. Das iſt kein Tadel für Kant, im Gegentheil. Dabei kann Fichte's Urtheil in ſeiner Weiſe eben ſo richtig ſein als das Herder's. Der von Herder beſchriebene Vortrag iſt eben dreißig Jahre jünger, als jener, den Fichte gehört **).

*) Herder's Werke, Philoſophie und Geſchichte. Bd. XIV. Br. 49. S. 47. Vgl. Schubert, Kant's Biographie. S. 41.

**) Vgl. Bd. V. dieſes Werks. II. Buch. Cap. II. S. 251.

Die zahlreichſte Zuhörerſchaft fanden Kant's Vorleſungen über Anthropologie und phyſiſche Geographie, die auf den großen Kreis der Gebildeten berechnet waren. Hier wollte Kant im Geiſte einer wiſſenſchaftlichen Aufklärung nützliche Kenntniſſe verbreiten, brauchbares und intereſſantes Wiſſen, Welt- und Menſchenkenntniß, die er ſich ſelbſt in erſtaunlichem Maße angeeignet hatte. Die fortgeſetzte Beſchäftigung mit der Länder- und Völkerkunde gehörte zu ſeinen wiſſenſchaftlichen Erholungen. Zugleich ergänzten dieſe Studien ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen. Von allen Seiten her war ſein Nachdenken demſelben Gegenſtande gewidmet, in dem, wie in ihrem Mittelpunkte, alle Unterſuchungen Kant's zuſammentrafen. Dieſer Gegenſtand war die menſchliche Natur. Um die menſchliche Natur als ſolche zu erkennen, wie ſie aller Erfahrung vorausgeht und unabhängig von dieſer in ihrer Urſprünglichkeit beſteht: dazu gehört jene ſpeculative Geiſteskraft, welche die kritiſche Philoſophie erzeugt hat. Um die menſchliche Natur kennen zu lernen, wie die Erfahrung dieſelbe darbietet, wie ſie unter den gegebenen Weltverhältniſſen erſcheint: dazu gehört eine gründliche und ausgebreitete Welterfahrung. Aus eigener Anſchauung vermochte Kant, der keine Reiſen machte, dieſe Kenntniß der menſchlichen Dinge nicht zu ſchöpfen. So erſetzte er das Reiſen durch Reiſebeſchreibungen, die er mit dem größten Vergnügen und Eifer las. Neben einem ſehr guten Gedächtniß beſaß er eine rege und ſehr lebendige Vorſtellungskraft, die den Schilderungen der Dinge bis in die Einzelnheiten hinein folgen und ſich dieſelben ſo deutlich einprägen und feſthalten konnte, daß die Sachen ſelbſt, als ob ſie gegenwärtig wären, vor ihm ſtanden. Man hätte ihn bisweilen für einen Touriſten halten können, ſo genau und lebhaft wußte er von den Eigenthümlichkeiten fremder Gegenden, Städte u. ſ. f. zu erzählen. Einſt

schilderte er die Westminsterbrücke zu London, ihre Gestalt, Dimensionen, Maßbestimmungen u. s. f. so deutlich und eingehend, daß ein Engländer, der es hörte, Kant für einen Architekten hielt, der einige Jahre in London gelebt habe. In ähnlicher Weise sprach er ein anderes Mal von Italien, als ob er das Land aus eigener dauernder Anschauung kennen gelernt. Man kann daraus schließen, wie anziehend und lehrreich seine Vorträge über physische Geographie sein mußten, da sie von diesem seltenen Vermögen einer unterrichteten, bis in das Einzelne hinein schildernden Einbildungskraft belebt waren. Nicht bloß Studirende, sondern auch gebildete Männer reiferen Alters aus den verschiedensten Ständen besuchten in Menge diese kantischen Vorträge. Ihr Ruf war so ausgebreitet, daß man selbst in der Ferne sich nachgeschriebene Hefte derselben zu verschaffen suchte. Zu diesen entfernten Zuhörern Kant's gehörte der damalige preußische Minister von Zedlitz, der im Geiste Friedrich's die Aufklärung beförderte und besonders der kantischen Philosophie günstig war. Ein Jahr, nachdem Kant sein ordentliches Lehramt angetreten, war Zedlitz an die Spitze des geistlichen Departements gestellt und ihm die Oberaufsicht anvertraut worden über das gesammte preußische Unterrichtswesen. Es sollte den Meinungen, insbesondere den gelehrten, der freieste Spielraum gewährt sein, dabei aber dem Uebelstande vorgebeugt werden, daß veraltete und unbrauchbar gewordene Theorien und Lehrbücher den akademischen Unterricht verkümmerten. In diesem Sinne schrieb der Minister im December 1775 an die Universität Königsberg; den Professoren wurde untersagt, nach veralteten Lehrbüchern zu lesen. Der Unterricht sollte philosophisch sein, die crusianische Philosophie nicht mehr vorgetragen werden. Unter den rühmlichen Ausnahmen war mit Reusch besonders Kant namhaft gemacht und den übrigen Lehrern

der Univerſität gleichſam zum Vorbilde aufgeſtellt worden. Den verſtockten Cruſianern, wie Weymann und Wlochatius, wurde gerathen, über andere Objecte zu leſen. Das wohlmeinende Reſcript iſt allerdings etwas commandoartig, wie es die Aufklärung dieſes Zeitalters mit ſich brachte; man befiehlt den Profeſſoren, daß ſie aufhören ſollen, beſchränkt zu ſein.

Von Kant perſönlich hatte Zedlitz die höchſte Meinung. So ſchrieb er im Februar 1778 privatim an Kant: „ich höre jetzt ein Collegium über die phyſiſche Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Profeſſor Kant, und das Wenigſte, was ich thun kann, iſt wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abſtatte. So wunderbar Ihnen dieſes bei einer Entfernung von etlichen achtzig Meilen vorkommen wird, ſo muß ich auch wirklich geſtehen, daß ich in dem Fall eines Studenten bin, der entweder ſehr weit vom Katheder ſitzt oder der Ausſprache des Profeſſors noch nicht gewohnt iſt, denn das Manuſcript, das ich jetzt leſe, iſt etwas undeutlich und manchmal auch unrichtig geſchrieben. Indeß wächſt durch das, was ich entziffere, der heißeſte Wunſch, auch das Uebrige zu wiſſen."

Als in demſelben Jahre durch den Tod Meier's der Lehrſtuhl der Philoſophie in Halle erledigt war, bot der Miniſter dieſe erſte philoſophiſche Profeſſur Preußens unter glänzenden Bedingungen Kant an, der ſie zweimal ablehnte. Weder der hohe Gehalt noch die Ausſicht auf einen ungleich größeren Zuhörerkreis noch weniger der Titel, welchen der Miniſter für ihn bereit hatte, konnten ihn bewegen, ſein liebes Königsberg zu verlaſſen.

Viertes Capitel.

Kant's Leben. II. Die neue Lehre. Conflicte. Letzte Jahre.

I.

Die Vernunftkritik und deren Aufgaben.

1. Das Hauptwerk.

Kant war damals gerade mit der Ausarbeitung seines Hauptwerks beschäftigt. Was er in seiner Inauguralschrift vom Jahr 1770 schon entdeckt und mit voller Klarheit dargelegt hatte, war der Keim, woraus das neue System der Philosophie hervorging. Langsam und sicher, wie es die Schwierigkeit der Aufgabe und die Gründlichkeit Kant's forderte, schritt allmälig diese gewaltige Geistesarbeit ihrer Vollendung entgegen.. Und so umfassend war das Gebiet dieser neuen Untersuchung, daß mit jedem Schritte näher sich das Ziel zu entfernen schien. Wenigstens stellte sich Kant selbst das Ziel seiner Arbeit weit näher vor, als es war. Die Briefe, die er in diesen Jahren an Marcus Herz nach Berlin schrieb, geben uns über den verzögerten Fortgang der Sache einigen Aufschluß. Zugleich sind diese Briefe die einzigen Nachrichten, die wir aus der Werkstätte der kritischen Philosophie erhalten.

Die Idee einer neuen Philosophie stand seit dem Jahre 1770

deutlich vor dem Geiſte Kant's. Er wußte, daß es ſich um eine Kritik der reinen Vernunft handle in Rückſicht ſowohl der theoretiſchen als praktiſchen Erkenntniß. Schon im Februar 1772 ſchreibt er an Herz: „ich bin jetzt im Stande, eine Kritik der reinen Vernunft vorzulegen, welche die Natur der theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Erkenntniß (ſofern ſie bloß intellectual iſt) enthält, wovon ich den erſten Theil, der die Quellen der Metaphyſik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerſt und darauf die reinen Principien der Sittlichkeit ausarbeiten, und was den erſteren betrifft, binnen etwa drei Monaten herausgeben werde*)." Das ganze Werk in ſeinen beiden Theilen ſollte umfaſſen, was ſpäter in den drei geſonderten Kritiken der reinen Vernunft, der praktiſchen Vernunft, der Urtheilskraft nach einander erſchien. Damals dachte Kant, die Kritik der reinen Vernunft in drei Monaten vollenden und herausgeben zu können.

Im Juni deſſelben Jahres ſchreibt er an Herz, daß er eben beſchäftigt ſei, ein Werk über die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft etwas ausführlich auszuarbeiten. Das ſind alſo die beiden Unterſuchungen, welche ſpäter die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Elementarlehre (als transſcendentale Aeſthetik und Logik) umfaßte. Indeſſen zeigt ſich bald, daß die Erkenntniß nicht bloß begründet, ſondern auch ſcharf begrenzt ſein will; daß zur vollſtändigen Löſung der kritiſchen Frage auch „eine Disciplin, ein Kanon, eine Architektonik der reinen Vernunft" gehöre, mit einem Worte, was ſpäter die Kritik der reinen Vernunft ihre Methodenlehre nennt. „Mit dieſer Arbeit," ſchreibt Kant im November 1776, „denke ich vor Oſtern nicht fertig zu werden,

*) J. Kant's Briefe, herausgegeben von Schubert. Sämmtliche Werke. Theil XI. Abthl. I. S. 28.

ſondern dazu einen Theil des nächſten Sommers zu verwenden.“ Daneben klagt er über ſeine unaufhörlich unterbrochene Geſundheit.

Ueber das Syſtem der neuen Philoſophie, die Idee des Ganzen, iſt Kant mit ſich im Reinen. Aber vor aller ſyſtematiſchen Ausführung muß erſt die Grundlage durch die kritiſche Unterſuchung ſelbſt geſchaffen ſein. Dieſe Kritik der Philoſophie bietet ungemeine Schwierigkeiten, namentlich für die Form der Darſtellung, die für jeden Denkenden überzeugend und faßlich ſein ſoll. So ſchreibt Kant im Auguſt 1777, daß ſeinen ſyſtematiſchen Arbeiten eben jene Kritik wie ein Stein im Wege liege, den wegzuräumen er jetzt allein beſchäftigt ſei, und er hoffe, noch dieſen Winter damit völlig fertig zu werden. Die Arbeit rückt vor. Doch kommt ſie auch im Sommer des nächſten Jahres noch nicht zu Stande. An Bogenzahl ſoll ſie wenig austragen, alle Schwierigkeiten liegen in der Sache. „Die Urſachen der Verzögerung,“ ſchreibt Kant in dieſem Jahre, „werden Sie dereinſt aus der Natur der Sache und des Vorhabens ſelbſt, wie ich hoffe, als gegründet gelten laſſen.“ In einem Briefe vom Auguſt 1778 redet er von ſeinem Werke als von einem „Handbuch der Metaphyſik“, woran er unermüdet arbeite. Auch ſeine Vorträge über Metaphyſik haben in dieſem Jahr eine ganz andere Geſtalt angenommen. Kant bemerkt in demſelben Briefe rückſichtlich jener Vorleſungen, daß ſie von ſeinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen ſehr abweichen.

Endlich den 1. Mai 1781 ſchreibt Kant: „dieſe Oſtermeſſe wird ein Buch von mir unter dem Titel „„Kritik der reinen Vernunft““ herauskommen. Es wird für Hartknoch's Verlag in Halle gedruckt. Dieſes Buch enthält den Ausſchlag aller mannigfaltigen Unterſuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zuſammen unter der Benennung des mundi

sensibilis und des intelligibilis abdiſputirten, und es iſt mir eine wichtige Angelegenheit, demſelben einſehenden Manne, der es für würdig fand, meine Ideen zu bearbeiten, und ſo ſcharfſinnig war, darin am tiefſten hineinzudringen, dieſe ganze Summe meiner Bemühungen zur Beurtheilung zu übergeben."

Die Erſcheinung dieſes Werks macht in der Geſchichte der Philoſophie die kritiſche Epoche. Es waren zehn Jahre verfloſſen, ſeitdem Kant geſchrieben hatte, daß er ſein Werk in drei Monaten herausgeben wolle. Und noch drei Jahre vorher ſchrieb er, daß die Schrift an Bogenzahl nicht viel austragen werde. Inzwiſchen iſt aus den wenigen Bogen ein ſehr umfangreiches Volumen geworden. Es iſt eines der ſchwierigſten und, was noch ſeltner iſt, zugleich eines der reifſten und durchdachteſten Werke, die jemals erſchienen ſind. Aber in demſelben Augenblicke, wo ſich in dieſem Werke die Philoſophie vollkommen verjüngt und in ein neues Zeitalter eintritt, ſteht der Urheber des Werks, ein ſiebenundfünfzigjähriger Mann, ſchon an der Schwelle des Greiſenalters. Unkräftigen Körpers von Natur, von einer leicht ſtörbaren Geſundheit und von einem ſehr peinlichen Gefühl für alle dieſe Störungen, braucht er jetzt die ganze Willensſtärke ſeines Geiſtes und zugleich die ganze ihm noch übrige Zeit, um das ſpätgeborene Kind zu erziehen. Die neuen Grundlagen ſind gegeben. Ein neues Lehrgebäude ſoll darauf errichtet werden. Immer mehr zieht Kant in dieſe Aufgabe, als ſein Lebensziel, alle ſeine Kräfte zuſammen; er wird noch ſparſamer mit der Zeit, denn ſchon iſt er hoch in Jahren und hat noch ſo viel zu thun vor ſich, Aufgaben, die keiner löſen kann als er ſelbſt; er wird ſeltener in der Geſellſchaft, ſaumſeliger im Briefſchreiben, oft vergehen Jahre, ehe er antwortet, er theilt ſeine Arbeitszeit ganz zwiſchen ſeinen amtlichen und philoſophiſchen Beruf.

2. Die folgenden Werke.

In der Kritik der reinen Vernunft waren die Aufgaben deutlich geſtellt, die zunächſt gelöſt ſein wollten. Vor allem mußte die kantiſche Unterſuchung ſelbſt, der Geiſt der kritiſchen Philoſophie und deren völlig neuer Geſichtspunkt, richtig begriffen werden. Schon die erſte Beurtheilung, von nicht ungeſchickter Hand, machte es augenſcheinlich, wie weit ſelbſt die beſſeren Köpfe des Zeitalters von dieſer richtigen Auffaſſung des kantiſchen Werks entfernt waren. Garve hatte während ſeines Badeaufenthaltes in Pyrmont die Kritik der reinen Vernunft unter anderen literariſchen Neuigkeiten erhalten und in den göttinger gelehrten Anzeigen ſo darüber berichtet, daß er Kant's Lehre im weſentlichen dem dogmatiſchen Idealismus Berkeley's gleichſetzte. Und doch hatte Kant einen Geſichtspunkt genommen, der von Idealismus und Realismus der dogmatiſchen Zeit, von dogmatiſcher und ſkeptiſcher Richtung ebenſo weit als hoch abſtand. Jetzt ſchien es, als ſei die Kritik dem Idealismus in Berkeley, dem Skepticismus in Hume zu nahe gekommen. Dieſe Auffaſſung, in ſeinen Augen das gröbſte Mißverſtändniß, zu vermeiden, mußte Kant ſeinen Unterſchied von Berkeley und Hume ſchärfer hervorheben und zugleich das Verſtändniß ſeiner Kritik erleichtern. Zu dieſem Zwecke ſchrieb er im Jahr 1783 die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als ſolche wird auftreten können". In dieſem Sinne veränderte er an den entſcheidenden Punkten in ihrer zweiten Auflage die Kritik der reinen Vernunft. So entſtand zwiſchen den beiden Auflagen jene ſehr bedeutungsvolle Differenz, die in ihrem Einfluß auf den Charakter und das Verſtändniß der kritiſchen Philoſophie erſt Jacobi, dann Schopenhauer hervorgehoben hat. Indeſſen berühren wir in dieſem

Capitel die philoſophiſche Entwicklung Kant's und ſeiner Werke nur ſo weit ſie mit der äußeren Lebensgeſchichte zuſammenfallen.

Die nächſten Aufgaben, welche die Richtſchnur der Kritik als ſolche bezeichnete, gingen auf die Feſtſtellung der Principien für die Erkenntniß der ſinnlichen Erſcheinungen, für das ſittliche Handeln, für den Geſchmack und die teleologiſche Betrachtungsweiſe der Dinge überhaupt. Es handelte ſich in erſter Linie um die metaphyſiſche Grundlegung der Naturwiſſenſchaft und Sittenlehre. Dieſe Aufgabe löſte Kant noch in dem Decennium der Kritik: im Jahr 1785 erſchien die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten", 1786 die „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft", 1788 die „Kritik der praktiſchen Vernunft". Und mit der „Kritik der Urtheilskraft" im Jahr 1790 war in ihren Grundzügen die kritiſche Arbeit vollendet. Das Lehrgebäude der neuen Philoſophie ſtand in ſeinen Haupttheilen feſt. Das letzte Decennium des vorigen Jahrhunderts iſt auch das letzte für die wiſſenſchaftliche Thatkraft unſeres Philoſophen.

Nachdem die Vermögen und Grenzen der menſchlichen Vernunft in dem neuen Lichte der kritiſchen Philoſophie entdeckt und zugleich alles entwickelt war, was aus der bloßen Vernunft folgt, ſo mußte dieſe neue Vernunftwiſſenſchaft ſich nothwendig auseinanderſetzen mit allem nicht aus der bloßen Vernunft geſchöpftem Inhalt unſeres geiſtigen Lebens. Es mußte zu einer kritiſchen Auseinanderſetzung kommen zwiſchen dem Rationalen und Poſitiven. Und je reiner und folgerichtiger Kant mit ſeiner kritiſchen Kunſt das Rationale ausgerechnet hatte, um ſo ſchärfer mußte der Gegenſatz gegen das Poſitive ſich ausprägen. Dieſer Gegenſatz war innerhalb der kantiſchen Philoſophie weit tiefer gefaßt und einer künftigen Verſöhnung weit näher gerückt, als es in dem Aufklärungszeitalter vorher der Fall geweſen war.

Wir werden sehen, wie aus seinem neuen, im Innersten der menschlichen Natur begründeten Standpunkte Kant selbst von dem positiven Glauben solche Elemente durchdringen und bejahen konnte, welche die frühere Aufklärung, der sie verschlossen blieben, nur verneint hatte. Indessen war der Gegensatz und Streit unvermeidlich. Und hier stand ihm gegenüber in erster Linie der Glaube in der Gestalt der positiven Religion, in zweiter das Recht in der Form des positiven, geschichtlich gegebenen Staates, in der letzten die positiven Wissenschaften, verkörpert in den sogenannten oberen Facultäten in ihrem Unterschiede von der philosophischen. Es war sein letzter kritischer Act, diesen „Streit der Facultäten" auseinanderzusetzen und zu schlichten. Voraus gingen diesem entscheidenden Gesammttreffen, gleichsam wie Vorpostengefechte, seine philosophische Religions- und Staatslehre. Und hier, in dem Zusammenstoß mit der positiven Religion, gerieth Kant, wie sich denken läßt, auf die hartnäckigsten seiner **außerwissenschaftlichen Feinde.**

II.

Kant und Wöllner.

1. Die Religionsedicte.

Wir müssen etwas weiter ausholen, um diesen widerwärtigen und merkwürdigen Conflict zu erzählen. Es spielten dabei äußere Umstände und schlimme Zeitverhältniß mit, denn nur solche können es sein, die eine theologische Streitfrage in eine politische Verfolgung verwandeln. Dem königsberger Philosophen hätte unter dem großen Könige und dessen hochdenkenden Minister niemals begegnen können, was jetzt eine natürliche Folge der veränderten Regierungsart war. Im Jahre 1786 war Friedrich der Einzige gestorben. Sein Nachfolger, Friedrich Wilhelm

der Zweite, dem großen Könige ganz unähnlich, von leicht beweglicher Sinnesart und ohne jede Höhe der Einsicht, wäre von sich aus unserem Philosophen niemals gefährlich geworden. Er hatte ihm bei seiner Thronbesteigung sogar Beweise des Wohlwollens und der Achtung gegeben. Schickte er doch Kiesewetter nach Königsberg, um die kantische Philosophie an der Quelle zu studiren. Er war dem Mystischen und Geheimnißvollen zugeneigt, mehr in der Form des Abenteuerlichen als in der des Pietismus. Zum Pietismus wurde er weniger bekehrt als verführt. Aber die Bewunderung und Theilnahme für die St. Germains und Cagliostros ist nach jener Richtung hin nicht schwer zu verführen; man weiß, mit welchen Mitteln man dem leichtgläubigen Könige zusetzte und ihn mit einem Stückchen, das an den „Geisterseher" erinnert, zu täuschen und zu gewinnen verstand.

Unter diesem Könige nahm die preußische Politik eine reactionäre Strömung, die in eben dem Maße stieg, als in Frankreich gleichzeitig die revolutionäre hereinbrach und gegen Staat und Kirche mit wachsender Heftigkeit anstürmte. In Frankreich hatte sich die Revolution mit der äußersten Freigeisterei verbündet. In Preußen schloß das Königthum seinen Bund mit den äußersten Gegnern der Aufklärung und gab sich dem Irrthum hin, in dem gesteigerten Pfaffenthum einen Schutz gegen die politische Neuerungssucht zu finden.

Schon zwei Jahre nach dem Thronwechsel fiel das Ministerium Zedlitz, und an seine Stelle trat am 3. Juli 1788 ein glaubenseifriger und herrschsüchtiger Theologe, der frühere Prediger Johann Christian Wöllner. Mit diesem Hand in Hand ging des Königs Generaladjutant von Bischofswerder. Von hier aus wurde nun unter dem Nachdrucke der höchsten Staatsgewalt ein Feldzug gegen die Aufklärung organisirt, der sie aus allen

wirksamen Stellungen vertreiben sollte, von den Kanzeln, aus der Literatur, von den Kathedern. Wenige Tage nach dem Amtsantritt des Ministers, den 9. Juli 1788, erschien ein Edict, welches die Religionslehrer streng an die Glaubensbekenntnisse, als bindende Norm, verwies und jeden Andersdenkenden mit Amtsverlust bedrohte. Es war das berüchtigte wöllner'sche Religionsedict. Ein zweites Edict desselben Jahres vom 19. December hob die Preßfreiheit auf, die inländischen Schriften wurden unter Censur, die ausländischen unter Aufsicht gestellt. Um diesen Befehlen die gehörige Folge in der Durchführung zu geben, wurde im April 1791 eine besondere Behörde errichtet, die das gesammte Gebiet der Kirche und Schule im Geiste des Religionsedicts überwachen und beaufsichtigen sollte. Diese Behörde, eine Art Oberkirchenrath, bestand aus drei Männern, die Oberconsistorialräthe hießen und nichts waren als Wöllner's willigste Werkzeuge; ihre Namen sind Hermes, Woltersdorf, Hilmer. Sie hatten die ausgedehnteste Vollmacht über alle Kirchen- und Schulämter, in ihrer Gewalt lag Anstellung und Beförderung, Unterdrückung und Absetzung. Die Candidaten für die Kirchen- und Schulämter wurden von dieser Behörde geprüft; es war eine Glaubens- und Gesinnungsprüfung. Die bereits angestellten Prediger und Lehrer standen unter der genauesten Aufsicht und Censur; es war eine Glaubens- und Gesinnungscensur. Sie bereisten die Provinzen, untersuchten die Lehranstalten, bestimmten Unterrichtsweise und Lehrbücher, die sie entweder selbst schrieben oder von „Gutgesinnten" schreiben ließen. Jeden, der nicht ausdrücklich und aus vollem Herzen in dieses Treiben einstimmte, traf der Verdacht der inquisitorischen Behörde. Es wurde bemerkt, daß er nicht gutgesinnt sei. Die Verdächtigen hießen Aufklärer, Feinde der Religion, Atheisten. Sehr bald nannte man sie Ja-

cobiner und Demokraten. In den Jahren 1792 und 1794 wurden die Religions- und Censuredicte noch geschärft; alle Aufklärer sollten als Empörer behandelt, alle neu anzustellenden Lehrer ohne Ausnahme auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden.

2. Kant's neue Religionslehre.

Diese Zeit ist es, in welcher Kant's kritische Untersuchungen das Gebiet der Religion und Politik berührten. Die Kritik der praktischen Vernunft, die schon das Element der kantischen Religionslehre enthielt, war in demselben Jahre erschienen, als Wöllner das Ministerium antrat. Die kritische Philosophie und mit ihr eine neue, tiefer begründete Aufklärung hatte bereits in weiten Kreisen die wissenschaftliche Welt ergriffen; sie war im besten Zuge, die Lehrstühle der deutschen Universitäten zu erobern. Ihre innerste Denkweise war dem Geiste vollkommen zuwider, in welchem das Ministerium Friedrich Wilhelm's des Zweiten die Herrschaft über das preußische Unterrichtswesen führte und die Denk- und Gewissensfreiheit nicht etwa in ihren Ausschreitungen, sondern an der Wurzel bedrohte. Eine solche mächtige Erscheinung wie Kant und seine Philosophie im Lager der Gegner mußten die berliner Censoren sehr bald als einen der ersten Gegenstände ihrer Angriffe und Maßregeln in's Auge fassen. Ein Brief Kiesewetter's aus Berlin, der sich handschriftlich in Kant's Nachlaß befindet, soll bezeugen, daß Woltersdorf gleich in den ersten Tagen seines Amts unmittelbar bei dem Könige darauf angetragen habe, dem Philosophen Kant das fernere Schreiben zu verbieten *). Indessen wurde der auf Kant zielende Angriff nicht in dieser von Woltersdorf beliebten Weise in's Werk gesetzt.

Kant selbst bot dem berliner Glaubenseifer die Gelegenheit,

*) Schubert, Kant's Biographie. S. 130.

ihn zu faſſen. Er hatte im Jahre 1792 der berliner Monatsſchrift, die es mit der damaligen Aufklärung hielt, einen Aufſatz über „das radical Böſe“ zur Veröffentlichung geſchickt. Die Zeitſchrift wurde in Jena gedruckt, aber um allen Schein zu vermeiden, als ob er der berliner Cenſur aus dem Wege gehen und literariſchen Schleichhandel treiben wolle, forderte Kant ausdrücklich, daß ſein Aufſatz in Berlin cenſirt werde. Hilmer ertheilte die Erlaubniß zum Druck, „da doch nur,“ wie er zu ſeiner Beruhigung hinzuſetzte, „der tiefdenkende Gelehrte die kantiſchen Schriften leſe.“ Der Aufſatz erſchien im April 1792. Bald darauf ſchickte Kant zu demſelben Zwecke und mit derſelben Forderung die zweite Abhandlung „vom Kampf des guten und böſen Princips“ nach Berlin. Als der bibliſchen Theologie angehörig, fiel dieſer Aufſatz unter die gemeinſchaftliche Cenſur von Hilmer und Hermes. Hermes verweigert das Imprimatur. Der Andere tritt dem Collegen bei und meldet dieſes Urtheil brieflich dem Herausgeber der Monatsſchrift. Auf deſſen Gegenvorſtellung wird kurz erwiedert, „das Religionsedict ſei die Richtſchnur der Cenſoren, weiter könne man ſich darüber nicht erklären.“ Damit war die Veröffentlichung des Aufſatzes in der berliner Monatsſchrift unmöglich gemacht. Doch wollte Kant, nachdem er die erſte Abhandlung veröffentlicht hatte, die folgenden drei, die mit jenem unmittelbar zuſammenhingen, nicht zurückhalten. Der einzige Ausweg war, daß eine theologiſche Facultät den Inhalt dieſer Schriften prüfte und die Erlaubniß zum Druck ertheilte. Nach Göttingen, als einer ausländiſchen Univerſität, wollte ſich Kant nicht wenden; nach Halle konnte er ſich füglich nicht wenden, da die dortige theologiſche Facultät die Veröffentlichung der fichte'ſchen Schrift „Kritik aller Offenbarung“ nicht erlaubt hatte. Er nahm den kürzeſten Weg und unterwarf ſeine Ab-

Digitized by Google

handlungen der Censur der königsberger theologischen Facultät. Einstimmig wurde das Imprimatur ertheilt. Und nun erschienen die vier Aufsätze als Gesammtwerk unter dem Titel: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1793 bei Nicolovius in Königsberg. Schon im folgenden Jahre war die zweite Auflage nöthig. So großes Aufsehen erregte diese kantische Schrift. Dies konnte das berliner geistliche Gericht unmöglich ruhig mit ansehen. Die Gelegenheit wurde ergriffen, um gegen Kant die längst gewünschte Maßregel auszuführen.

3. Die Kabinetsordre.

Den 12. October 1794 erhielt Kant folgende merkwürdige Kabinetsordre. „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm König von Preußen u. s. f." „Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleinen Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohlbekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nicht dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu

anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnaden gewogen. Berlin, den 1. October 1794. Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Spezialbefehl. Wöllner."

Zugleich wurden sämmtliche theologische und philosophische Lehrer der Universität Königsberg durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über kantische Religionsphilosophie zu lesen.

Damals stand unser Philosoph auf der Höhe des Alters und Ruhms. Er war siebzig Jahr, und die Welt feierte seinen Namen. Gegen die Maßregel selbst verfuhr Kant mit der größten Vorsicht. Er hielt sie streng geheim, so daß niemand, einen Freund ausgenommen, etwas davon erfuhr, bis er selbst nach dem Tode des Königs die Sache veröffentlichte. Eine Aenderung seiner Ansichten, die man ihm zumuthete, war unmöglich; eine offene Widersetzlichkeit ebenso nutzlos als nach Kant's eigenem Gefühl ungebührlich. Der einzige Ausweg, der übrig blieb, war zu schweigen. Auf einen kleinen, noch in seinem Nachlasse befindlichen Zettel schrieb er damals folgende Worte, die seine Lage und Stimmung, wie in einem Monologe, ausdrücken: „Widerruf und Verleugnung seiner innern Ueberzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Unterthanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen."

In diesem Sinne erwiederte Kant das königliche Schreiben. Gegen die ihm gemachten Vorwürfe rechtfertigte er sich, indem er sie als unbegründet widerlegte. Gegen die Zumuthung, seine Talente künftig besser zu brauchen, verpflichtete er sich zum Schweigen. Er verbannte sich freiwillig vom Katheder rücksichtlich

aller die Religion betreffenden Lehrvorträge. „Um auch dem mindesten Verdachte vorzubeugen," so schloß Kant seine Antwort, „so halte ich für das Sicherste, hiermit als Ew. Königlichen Majestät getreuster Unterthan feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde." Die Worte: „als Ew. Königlichen Majestät getreuster Unterthan" enthalten eine sehr vorsichtige Mentalreservation, die manchem sogar zu vorsichtig erscheinen dürfte. Er verpflichtet sich zum Schweigen, so lange der König lebe. Er hat diese Wendung mit Vorbedacht gewählt, damit er bei etwaigem früheren Ableben des Monarchen (da er alsdann Unterthan des folgenden sein würde), wiederum in seine Freiheit zu denken eintreten könne. So erklärt er selbst die in jenen Worten versteckte Absicht*).

4. Die Wiederherstellung der Denkfreiheit.

Diese Vorsicht hat den Erfolg für sich gehabt. Kant erlebte die Genugthuung, in seine Freiheit zu denken wieder zurückzukehren, als nach dem bald erfolgten Tode des Königs mit Friedrich Wilhelm dem Dritten der Geist königlicher Toleranz von neuem in Preußen aufkam. Der Streit zwischen Vernunft und Glauben, Rationalem und Positivem, Kritik und Satzung, oder wie man diese Gegensätze sonst bezeichnen will, hatte unsern Philosophen von der theologischen Seite aus sehr empfindlich und sehr ungerecht getroffen. Es lag ihm daran, daß dieser Streit ehrlich und sachgemäß geführt werde, nicht zur Vernichtung des Gegners,

*) Kant's Werke. Gesammt-Ausgabe von Hartenstein. Bd. I. Streit der Facultäten. Vorwort. S. 209. Anmerkung. Ich citire die kantischen Schriften nach dieser Ausgabe.

ſondern zur Förderung der Wiſſenſchaft. Der Proceß ſchwebte nicht bloß zwiſchen Theologie und Philoſophie, ſondern im Großen und Ganzen angeſehen, betraf die Streitfrage überhaupt das Verhältniß der poſitiven und philoſophiſchen Wiſſenſchaft, die der Geſammtkörper der Univerſität, deſſen Glieder ſie in den beſonderen Facultäten bilden, in ſich begreift und vereinigt. Es giebt zwiſchen dieſen beiden großen Seiten des wiſſenſchaftlichen Geiſtes, gleichſam der Rechten und Linken in dem Parlamente der Geſammt-Wiſſenſchaft, einen rechtmäßigen und einen unrechtmäßigen Streit. Dieſe wichtige Grenze zu beſtimmen, ſchreibt Kant „den Streit der Facultäten", und in der Vorrede dazu erzählt er ſeine perſönlichen Erlebniſſe unter dem Miniſterium Wöllner. Das war die letzte ſeines Geiſtes würdige Schrift.

III.

Kant's letzte Jahre.

Die außerordentliche Geiſteskraft dieſes Mannes, geſtärkt durch eine unerſchütterliche Energie des Willens, immer von neuem angeſtrengt und zu den ſchwierigſten Arbeiten aufgeboten, hatte den gealterten und hinfälligen Körper ſo lange ſich dienſtbar erhalten. Jetzt war ſie erſchöpft. Und in ſchneller Abnahme verſiegten die körperlichen Kräfte. Im Gefühl der herannahenden Schwäche hatte ſich Kant ſeit 1797 vom Katheder gänzlich zurückgezogen, allmälig hörte auch der geſellige Verkehr außer ſeinem Hauſe ganz auf. Einladungen, denen er ſonſt gern gefolgt war, nahm er ſeit 1798 keine mehr an. Er beſchränkte ſich auf den kleinen Kreis ſeiner Hausfreunde. Immer mehr verengte ſich ſeine Lebensſphäre, immer läſtiger drückte ihn die Bürde des Alters zu Boden. Noch war er mit der Ausarbeitung eines umfaſſenden Werkes beſchäftigt, das er mit der Vorliebe eines Greiſes

für das ſpäteſte Kind gern als ſein Hauptwerk bezeichnete. Es ſollte den Uebergang der Metaphyſik zur Phyſik darthun. Kant ſelbſt nannte es „das Syſtem der reinen Philoſophie in ihrem ganzen Inbegriff". Bis in die letzten Monate ſeines Lebens ſchrieb er daran, ſo emſig es ging. Man darf den Werth dieſer Schrift, was die Neuheit des Gedankens und die Schärfe und Bündigkeit der Darſtellung betrifft, unbeſehen bezweifeln, wenn man den hinfälligen Zuſtand erwägt, in dem Kant damals war; wenn man zugleich bedenkt, bis zu welchem Abſchluß er ſelbſt die von ihm gegründete Philoſophie geführt hatte. Es iſt nicht abzuſehen, was innerhalb dieſer ſo begründeten Philoſophie Neues zu leiſten ihm noch übrig geblieben war. Sachkundige Männer, welche die ſehr umfangreiche Handſchrift geleſen, haben bezeugt, daß ſie nur den Inhalt der früheren Schriften unter dem Gepräge der Altersſchwäche wiederholt habe. Die Handſchrift war verloren gegangen und iſt neuerdings wieder gefunden worden. Man hat die Herausgabe in Ausſicht geſtellt. Vorläufige Berichte darüber ſtimmen im weſentlichen mit jenem älteren Zeugniß überein *).

Es war keine eigentliche Krankheit, ſondern der Marasmus

*) Waſianski berichtet, daß nach Schulze's Urtheil, dem Kant die Handſchrift gezeigt, die Arbeit nur der erſte Anfang eines der Redaction nicht fähigen Werkes war. Neuerdings haben die neuen preußiſchen Provinzialblätter (3. Folge. Bd. I. Hft. II. Kgsb. 1858) und die preuß. Jahrbücher (Bd. I. Berl. 1858) den Gegenſtand wieder zur Sprache gebracht. Der letzte und ausführlichſte Bericht iſt von Rudolf Reicke in der altpreuß. Monatsſchrift (Bd. I. Heft 8. S. 724 — 749) nach einem Verzeichniſſe des handſchriftlichen Nachlaſſes Kant's im Beſitze eines Verwandten des Philoſophen in Memel. Danach beſteht das Ganze in 100 Bogen, die in 13 Convolute zerfallen. Was daraus mitgetheilt wird, beſtätigt die obige Angabe.

mit allen ſeinen Uebeln, der Kant vollkommen verzehrte. Das Gedächtniß erloſch mehr und mehr, die Muskelkraft erſchlaffte, der Gang wurde ſchwankend, die Spaziergänge mußten beſchränkt, bald ganz aufgegeben werden, er konnte ſich kaum noch aufrechthalten und bedurfte fortwährender Wachſamkeit und Unterſtützung. Dazu kam ein beſtändiger Druck auf den Kopf, den Kant die Grille hatte, aus der Luftelektricität zu erklären, um das Leiden aus äußeren Umſtänden, nicht aus der eigenen Hinfälligkeit abzuleiten. Die Kraft der Sinne, namentlich die Sehkraft nahm ab, die Eßluſt verlor ſich; er war ſo ſchwach, daß er ſeine ökonomiſchen Angelegenheiten nicht mehr verwalten, weder Geld zahlen noch erhaltene Zahlungen beſcheinigen konnte. In ſeinem früheren Schüler Waſianski fand er glücklicherweiſe einen ihm ergebenen Freund, der die häuslichen Angelegenheiten Kant's gern und ſorgfältig in ſeine Hand nahm. Was das ſchwachgewordene Alter Läſtiges mit ſich bringt, mußte er langſam, Uebel für Uebel, an ſich erfahren. Als er ſein neunundſiebenzigſtes Lebensjahr erfüllt hatte, ſchrieb er zwei Tage darauf (24. April 1803) auf einen ſeiner Gedächtnißzettel die bibliſchen Worte, die er ſich, wie wenige, aneignen durfte: „Nach der Bibel, unſer Leben währet ſiebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, ſo ſind es achtzig Jahre, und wenn's köſtlich war, ſo iſt es Mühe und Arbeit geweſen."

Das vollendete achtzigſte Jahr ſollte er nicht mehr erreichen. Von einem heftigen Anfall im October 1803 erholte er ſich noch einmal für wenige Monate. Die Kräfte verſiegten jetzt von Tag zu Tag. Er vermochte nicht mehr ſeinen Namen zu ſchreiben, die Buchſtaben ſah er nicht, die geſchriebenen vergaß er in demſelben Augenblicke, die Bilder waren ſeiner Vorſtellung entfallen, ſelbſt die gewöhnlichſten Ausdrücke des täglichen Lebens verſagten

ihm, die täglichen Freunde sogar vermochte er nicht mehr zu erkennen, sein Körper, den er oft scherzend „seine Armseligkeit" genannt hatte, war mumienartig vertrocknet. Er war vollkommen lebenssatt und lebensüberdrüssig. So erlöste ihn der wohlthätige Tod am 12. Februar 1804.

Im nächsten Jahre, wenn er es erlebt, hätte Kant als Docent der königsberger Universität sein fünfzigjähriges Jubiläum feiern können. Ein Zeitgenosse und Unterthan Friedrich's des Großen, war und fühlte sich Kant auch geistig als einen ächten Sohn dieses Zeitalters. Die erste Schrift, die er gleich beim Eintritt in seine akademische Laufbahn veröffentlicht hatte, „die Naturgeschichte des Himmels" war dem großen Könige gewidmet. Das bedeutendste seiner Werke, „die Kritik der reinen Vernunft", widmete er dem Minister Zedlitz. Unter den wissenschaftlichen Größen, die das Zeitalter Friedrich's erzeugt hat, ist er die erste, die mit vollem Recht neben den Feldherrn des Königs ihren Platz behauptet an dem Friedrichsmonumente zu Berlin.

Und der beinahe fünfzigjährige Zeitraum seiner akademischen Wirksamkeit, welche Fülle der größten weltgeschichtlichen Veränderungen begreifen diese Jahre in sich! Der siebenjährige Krieg mit seinem glänzenden Erfolge der Erhebung Preußens unter die Reihe der stimmführenden Staaten Europa's, der amerikanische Freiheitskrieg, die Erschütterungen der französischen Revolution, die in dem Todesjahr des Philosophen ihren ersten Lauf vollendet, indem sie nach so vielen Verwandlungen aus der letzten republikanischen Phase des Consulats in die Alleinherrschaft des Kaiserreichs übergeht! Von diesen Begebenheiten war Kant kein müßiger Zeuge. Neben seinen philosophischen Untersuchungen interessirte ihn nichts mehr als die politischen Weltgeschicke, er verfolgte ihren Verlauf mit der lebhaftesten Theilnahme; er ergriff mit der

entſchiedenſten Sympathie die Sache Amerika's gegen England, noch leidenſchaftlicher nahm er Partei für die Umgeſtaltung Frankreichs. Das Geſtirn Friedrich's des Großen ſtieg empor, als Kant ſeine akademiſchen Studien anfing. Es hatte ſeine glänzende Laufbahn vollendet, als Kant ſeine glänzende Laufbahn eben begonnen hatte, und die letzten Lebenstage des Philoſophen ſahen das Geſtirn Napoleon's aufgehen.

Die Fremdherrſchaft auf deutſchem Boden und die deutſchen Freiheitskriege hat er nicht mehr erlebt. Aber der Geiſt ſeiner Philoſophie iſt mit der deutſchen Sache geweſen, und Kant, der die Unabhängigkeit fremder Nationen mit ſo vieler Theilnahme ſich begründen ſah, würde unter den Erſten geweſen ſein, die Unabhängigkeit der eigenen Nation gegen das erniedrigende Joch der Fremdherrſchaft zu vertheidigen.

Dem Kriege als ſolchem war er im Innerſten zuwider. Was ſein ganzes Intereſſe erregte, waren die Staatsveränderungen, die Verfaſſungsformen, die ſich auf Grund der Rechtsideen bilden und einrichten wollten. Seine eigenen politiſchen Anſichten ſind durch die Zeitbegebenheiten, die er erlebte, mitbeſtimmt worden, und man kann dieſe Anſichten in ihrer eigenthümlichen Färbung, in ihren charakteriſtiſchen Widerſprüchen nicht verſtehen, wenn man ſich nicht die mächtigen Einflüſſe jener Zeitverhältniſſe und Kant's Empfänglichkeit dafür gegenwärtig erhält. Preußens Regierung unter Friedrich dem Großen, Amerika's Unabhängigkeit, die Washington erkämpft und begründet, Frankreich vom Jahre 1789, haben von den verſchiedenſten Seiten her ihre Einflüſſe ausgeübt auf Kant's politiſche Ideen. Am ſtärkſten war ſeine Anhänglichkeit an den Staat Friedrich's, ſeine Abneigung gegen England; der franzöſiſchen Revolution redete er von Seiten ihrer urſprünglichen Rechtsidee gern das Wort, ſie war eine

Zeit lang das liebſte Thema ſeiner Geſpräche, bei aller Milde für abweichende Anſichten war er in dieſem Punkte am empfindlichſten für den Widerſpruch. Wir werden ſpäter ſehen, welche gleichſam diagonale Richtung unter ſolchen verſchiedenen Einflüſſen ſeine politiſche Theorie nahm. Soviel iſt gewiß, daß ihm als die beſte Verfaſſung eine ſolche erſchien, welche die größtmögliche Freiheit mit der größtmöglichen Geſetzmäßigkeit, ohne die es keine Gerechtigkeit giebt, vereinigt. Wenn ihn von Seiten ihrer Rechtsidee die franzöſiſche Revolution mächtig anzog, ſo mußte ſie ihn von Seiten der Anarchie, ohne welche keine Revolution ausgeht, auf das äußerſte abſtoßen. Dieſe zu billigen, hätte Kant nicht bloß ſeinen philoſophiſchen, ſondern auch ſeinen perſönlichen Charakter verleugnen müſſen.

Fünftes Capitel.

Kant's Persönlichkeit.

I.

Die kritische Lebensart.

1. Herrschaft der Grundsätze.

Die beiden Grundzüge, welche den Charakter Kant's bis in seine Einzelnheiten hinein ausprägen und sich in diesem Charakter auf eine seltene Weise verbinden und vollenden, sind der Sinn für persönliche Unabhängigkeit und zugleich für die pünktlichste Gesetzmäßigkeit. Fügen wir den Scharfsinn des Denkers hinzu, so konnte die kritische Philosophie keinen Charakter finden, der besser zu ihrem Begründer gepaßt hätte. Jene beiden Züge sind die menschlichen Cardinaltugenden Kant's, die sich im Großen und Kleinen wiederholen und, wie es bei einer solchen Kernnatur nicht anders sein kann, über die gewöhnlichen Grenzen hinausspielen. Er kann im Interesse der Unabhängigkeit Rigorist, in dem der Gesetzmäßigkeit Pedant werden. Er verfährt mit sich selbst durchgängig rational, er ordnet und regulirt sein Leben, als ob er es zur reinen Vernunft selbst machen wollte.

Als Philosoph forscht er nach den letzten Bedingungen der menschlichen Erkenntniß und schöpft daraus die Principien, welche unser Wissen sowohl begründen als begrenzen. Als Mensch

ſtellt er ſein eignes Leben durchgängig unter die Herrſchaft von Grundſätzen, die er ſorgfältig und genau ausbildet, nach denen er, als einer ſtrengen Richtſchnur, auf das pünktlichſte handelt. Nach deutlich bewußten Grundſätzen zu erkennen, jeden Act der Erkenntniß, jedes Urtheil mit dem vollen Bewußtſein ſowohl über die Möglichkeit als Nothwendigkeit deſſelben zu begleiten: das iſt der eigentliche Zweck der kantiſchen Philoſophie. Nach ebenſo deutlich erkannten Grundſätzen in allen Punkten zu leben, jede Handlung richtig zu vollziehen, jede mit dem Bewußtſein dieſer Richtigkeit zu begleiten: das iſt der eigentliche Plan und Genuß ſeines Lebens. Nichts Zweckwidriges zu thun, überall die Handlung nach ihrer Zweckmäßigkeit zu beſtimmen und mit dem Bewußtſein dieſer Zweckmäßigkeit auszuführen, das iſt ihm ein ebenſo natürliches als moraliſches Bedürfniß, das er nicht anders kann als in allen Punkten befriedigen. Er iſt überall in ſeiner Philoſophie wie in ſeinem täglichen Leben der Mann der Principien und Grundſätze. Er würde nie dieſer Philoſoph geworden ſein, wenn er nicht ſelbſt in den geringfügigſten Kleinheiten des Lebens dieſer Menſch geweſen wäre. Und darin beſteht ſowohl die Unabhängigkeit als die ſtrenge Regelmäßigkeit ſeines Lebens. Es iſt unabhängig, weil es durchaus auf eigenen Maximen beruht; es iſt vollkommen regelmäßig, weil es jede ſeiner Maximen in allen Fällen befolgt.

Die perſönliche Unabhängigkeit im ächten Sinne des Wortes war unſerem Philoſophen von Haus aus nicht leicht gemacht. Er mußte ſie durch lange und ausdauernde Anſtrengung erwerben. Und der Grad, in dem er ſie erworben hat, gilt uns zugleich als ein Maß für die Stärke ſeines Charakters. Von einer ſchwächlichen Geſundheit, die bei ſeinen Geiſtesarbeiten ihm Störungen und Schwierigkeiten aller Art bereitet, von geringen Vermögens-

umständen, die ihm keineswegs die Mittel einer unabhängigen Existenz gewähren, findet sich Kant zunächst sowohl nach der physischen als ökonomischen Seite in einem abhängigen und hülfsbedürftigen Zustande. Er muß sich selbst soviel körperliches und ökonomisches Wohlbefinden erst erwerben, als nöthig ist, um nach beiden Seiten seine Unabhängigkeit und Geistesfreiheit zu sichern.

2. Oekonomische Unabhängigkeit.

Um von dem Seinigen zu leben und nicht fremder Leute Hülfe zu brauchen, opferte Kant seinen Lieblingswunsch, in Königsberg zu bleiben, wurde Hauslehrer und blieb es neun Jahre, bis er im Stande war, die akademische Laufbahn zu betreten. Seine Einnahmen, auf Vorlesungen und Privatissima allein angewiesen, waren nicht bedeutend. Aber was ihm die Glücksumstände versagt hatten, gelang der unverdrossenen Arbeit und vor allem seiner haushälterischen Kunst. Er war durchaus sparsam. Der Grundsatz, nichts Zweckwidriges zu thun, hieß in's Oekonomische übersetzt: gar keine unnützen Ausgaben zu machen. Diesen Grundsatz befolgte er auf das allerpünktlichste. Er verschwendete buchstäblich nichts. Seine Sparsamkeit war eine wirkliche Tugend, von der Verschwendung eben so weit entfernt als vom Geize. Diese Tugend übte er ganz im Dienste seiner Unabhängigkeit. Er wollte von niemand etwas annehmen dürfen, sich nichts umsonst thun lassen, keinem etwas schuldig sein. Er hat niemals einen Gläubiger gehabt und sprach davon in seinem Alter mit gerechtem Stolz. So wurde er zuletzt auf die beste Weise der Welt ein vermögender Mann, unterstützte seine armen Verwandten reichlich, nicht durch zufällige Almosen, sondern indem er ihnen jährlich eine bedeutende Summe aussetzte,

und hinterließ ihnen bei seinem Tode ein beträchtliches, für die damalige Zeit sogar großes Capital. Jachmann erzählt von ihm: „schon von Jugend auf hat der große Mann das Bestreben gehabt, sich selbständig und von jedermann unabhängig zu machen, damit er nicht den Menschen, sondern sich selbst und seiner Pflicht leben durfte. Diese seine Unabhängigkeit erklärte er auch noch in seinem Alter für die Grundlage alles Lebensglücks und versicherte, daß es ihn von jeher viel glücklicher gemacht habe, zu entbehren, als durch den Genuß ein Schuldner des Anderen zu werden. In seinen Magisterjahren ist sein einziger Rock schon so abgetragen gewesen, daß einige wohlhabende Freunde es für nöthig geachtet haben, ihm auf eine sehr discrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant freute sich aber noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieses Anerbieten auszuschlagen und das Anstößige einer schlechten aber doch reinen Kleidung der drückenden Last der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt sich deßhalb auch für ganz vorzüglich glücklich, daß er nie in seinem Leben irgend einem Menschen einen Heller schuldig gewesen ist. „Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer: „Herein!“ rufen, wenn jemand an meine Thür klopfte,“ pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, „„denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand.““

3. Gesundheitspflege.

Dieselbe kritische Sorgfalt und Vorsicht, womit er seine Vermögensverhältnisse zusammenhielt, widmete er mit gleichem Erfolge seinen körperlichen Zuständen. Unbemittelt wie er war, ist Kant lediglich durch seine weise und stetige Sparsamkeit ein wohlhabender Mann geworden und konnte sich rühmen, nie einen Gläubiger gehabt zu haben. Unkräftig, sogar leidend von

Natur, erreichte er doch, bis auf die letzten Jahre im ungeschwächten Gebrauche seiner geistigen Kraft, die Höhe des Greisenalters und konnte von sich sagen, „daß er nie auch nur einen Tag krank gelegen oder der ärztlichen Hülfe bedürftig gewesen sei.“ Dieses körperliche Wohlbefinden, wie das ökonomische, war ein Werk allein seiner Umsicht. Seine kritische Gesundheitspflege überbot wo möglich noch die ökonomische Ordnung. Aber wie er in der letzten Rücksicht von Geiz und Habsucht, so war er in der ersten weit entfernt von jeder Art der Verweichlichung. Im Gegentheil ordnete er sein ganzes Leben auf das strengste unter das System der Gesundheitsregeln, die er sich selbst ausgebildet und festgestellt hatte auf Grund einer fortwährenden, höchst sorgfältigen Beobachtung seiner körperlichen Stimmungen. Er studirte förmlich seine Leibesverfassung, wie er als Philosoph die Verfassung der menschlichen Vernunft untersuchte. Er beobachtete seinen Körper, wie ein sorgfältiger Meteorolog das Wetter beobachtet. Unter seinen Gesundheitsregeln war die oberste die Nichtverweichlichung des Körpers, die Enthaltsamkeit und Abhärtung, das sustine und abstine. Die moralische Willenskraft galt ihm als das oberste Regierungsprincip des Körpers und unter Umständen für die wohlthätigste Arznei. Er brauchte so zu sagen die reine Vernunft zugleich als Medicin und Heilmethode. Es war eine auf reine Vernunft gegründete ärztliche Kunst, das menschliche Leben zu erhalten, zu verlängern, vor Krankheiten zu bewahren, von gewissen krankhaften Störungen sogar zu befreien. In diesem Sinne widmete er Hufeland, dem Verfasser der Makrobiotik, jenen Aufsatz, den er später in den „Streit der Facultäten“ mit Hinblick auf die medicinische aufnahm: „von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.“

Dieſe Heilkraft des Willens hatte er an ſich ſelbſt geübt und bewährt. Seine körperliche Verfaſſung hätte ihn ſehr leicht zur Hypochondrie führen können. In Folge ſeiner engen und flachen Bruſt litt er an einer fortwährenden Herzbeklemmung, einem beſtändigen Druck, den kein äußeres, mechaniſches Mittel heben konnte. Dieſes Leiden verließ ihn eigentlich nie und machte ihn eine Zeitlang ſchwermüthig, beinahe lebensüberdrüſſig. Da kein anderes Mittel half, ſo machte er ſich dieſe ſeine Dispoſition klar und faßte den heilſamen Entſchluß, ſich nicht weiter um die Sache zu kümmern, da ja das beſtändige Denken an das Leiden ſelbſt das Uebel nur verſchlimmern könnte. Und gerade hierin lag die Gefahr der Hypochondrie. Er beſiegte dieſe Gefahr durch den bloßen Vorſatz, ihr nicht nachzugeben. Die Beklemmung der Bruſt, dieſen mechaniſchen Zuſtand, konnte er füglich nicht beſeitigen, aber er brachte Ruhe und Heiterkeit in den Kopf, und ſo war er trotz jenes körperlichen Drucks ungehindert im Denken, offen in der Gemüthsſtimmung, heiter in der Geſellſchaft. Auch bei anderen Empfindungen, die noch peinlicher waren, wußte er den ſtörenden Einfluß dadurch zu bezwingen, daß er ſeine Aufmerkſamkeit energiſch davon ablenkte, bis ihn die Sache nicht mehr rührte. Auf dieſe Weiſe beherrſchte er ſogar die gichtartigen Schmerzen, die ihn während der letzten Jahre öfters am Einſchlafen hinderten: durch eine freiwillig gewählte Vorſtellung nicht aufregender Art gab er ſeinem Geiſte gefliſſentlich eine andere Richtung, die er ſo lange verfolgte, bis ſich der Schlaf einſtellte. Selbſt gegen Schnupfen und Huſten kehrte er mit gutem Erfolg ſeine moraliſche Heilmethode. Er nahm ſich feſt vor, ſo lange bei geſchloſſenen Lippen zu athmen, bis er den vollen und freien Luftzug durch den gehemmten Kanal erobert hatte. Eben ſo nahm er ſich vor, den Reiz, der den Huſten

verursachte, durchaus nicht zu beachten, und setzte es durch „mit einem recht großen Grade des festen Vorsatzes".

Bis in die kleinsten Dinge bildete er seine Gesundheitsregeln aus. Die Spaziergänge machte er gewöhnlich allein, um nicht durch die Unterhaltung zum Sprechen und dadurch zum Athemholen mit geöffneten Lippen genöthigt zu werden, wodurch er sich rheumatischen Affectionen aussetzte. Es war ihm sehr unangenehm, wenn von ungefähr ihm ein Bekannter begegnete, der an seinem Spaziergange Theil nahm. Um während des Arbeitens in seinem Zimmer nicht ohne Bewegung zu bleiben, hatte er grundsätzlich die Gewohnheit genommen, sein Taschentuch auf einem entfernten Stuhle liegen zu lassen, damit er bisweilen zum Aufstehen und Gehen genöthigt sei. Auf das sorgfältigste war nach ausgedachten Regeln das System der ganzen Diät eingerichtet, das Maß und die Beschaffenheit der Speisen und Getränke, die Dauer des Schlafs, die Art des nächtlichen Lagers, sogar die Methode sich zu bedecken. So machte sich Kant selbst zu seinem Arzt und dadurch unabhängig von der gelehrten Medicin. Die verschriebenen Arzneimittel waren ihm zuwider, er hütete sich davor, ausgenommen die Pillen seines alten Universitätsfreundes Trummer. Doch interessirten ihn bei seiner kritischen Gesundheitspflege die verschiedenen Heilsysteme und Entdeckungen der wissenschaftlichen Medicin außerordentlich; das brown'sche System hatte seinen Beifall, die Schutzblattern und die jenner'sche Impfungsmethode erklärte er für „Einimpfung der Bestialität", besonders wichtig erschien ihm die Chemie in ihrem Einfluß auf die wissenschaftliche Heilkunde*).

Man muß diese Gesundheitsrücksichten Kant's, so kleinlich

*) Borowski, Darstellung des Lebens u. s. f. S. 113.

ſie ſcheinen, nicht unrichtig beurtheilen. Von einer ängſtlichen Sorge für das liebe Leben oder gar von Todesfurcht war er ganz frei. Er beſorgte und bedachte ſeinen Körper wie ein Inſtrument, das er gern ſo lange als möglich brauchbar und tüchtig erhalten wollte. Seine Geſundheit, für welche die Natur wenig gethan, war gleichſam ſein eigenes wohlüberlegtes Werk geworden. Kein Wunder, daß er ſich mit der Vorliebe eines Autors für dieſes Werk intereſſirte, nichts darauf Bezügliches außer Acht ließ, gern darüber ſprach und es mit Selbſtzufriedenheit empfand, daß er ſich ſelbſt ſo zweckmäßig behandle. Seine Geſundheit war gleichſam ſein Experiment. Und ſo war die Sorgfalt, die er darauf verwendete, nur die Umſicht, welche glückliche Experimente verlangen. Selbſt ſeine Lebensdauer ſuchte er aus Wahrſcheinlichkeitsgründen zu berechnen. Darum las er ſtets mit großem Intereſſe die königsberger Mortalitätsliſten, die er ſich allemal von der Polizeibehörde zuſchicken ließ.

4. Aeußere Störungen.

In ſeinen Arbeiten, welche die größte Sammlung forderten, wollte er ſchlechterdings nicht geſtört ſein. Darum hielt er ſorgfältig auch jede äußere Unruhe von ſich fern. Zu der Unabhängigkeit, deren er bedurfte, gehörte auch die möglich größte Ruhe von außen. Sollte die Wohnung ihm behagen, ſo konnte ſie nicht geräuſchlos genug ſein. Und da ſich dieſe Bedingung in einer Stadt wie Königsberg nicht eben leicht erfüllen ließ, ſo wechſelte er häufig ſeine Wohnung. Die eine, in der Nähe des Pregel, war dem Lärm der Schiffe und polniſchen Fahrzeuge ausgeſetzt; eine andere ließ er im Stich, weil ihm der Hahn des Nachbars zu oft krähte; um jeden Preis wollte er den Hahn kaufen, aber der Nachbar gab ihn nicht her, und Kant mußte wei-

chen. Endlich kaufte er sich ein bescheidenes, am Schloßgraben gelegenes Haus. Indessen auch hier blieben die Störungen nicht aus. Unweit davon lag das Stadtgefängniß, dessen Bewohner zu ihrer Besserung und Erweckung geistliche Lieder singen mußten, die bei den offenen Fenstern und den laut schreienden Stimmen Kant unmittelbar in's Ohr fielen. Sehr ungehalten über diese äußerst unbequeme Störung, die er einen „Unfug", „einen geistlichen Ausbruch der Langeweile" nannte, schrieb er an den ihm befreundeten Hippel, der erster Bürgermeister der Stadt und zugleich Aufseher des Gefängnisses war, folgende Zeilen, die wir wörtlich mittheilen, weil sie Kant's Gemüthsstimmung bei dieser Gelegenheit vortrefflich ausdrücken: „Ew. Wohlgeboren waren so gütig, der Beschwerde der Anwohner am Schloßgraben, wegen der stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnisse abhelfen zu wollen. Ich denke nicht, daß sie zu klagen Ursache haben würden, als ob ihr Seelenheil Gefahr liefe, wenn gleich ihre Stimme beim Singen dahin gemäßigt würde, daß sie sich selbst bei zugemachten Fenstern hören könnten (ohne auch selbst alsdann aus allen Kräften zu schreien). Das Zeugniß des „Schützen" (Gefängnißwärters), um welches es ihnen wohl eigentlich zu thun scheint, als ob sie sehr gottesfürchtige Leute wären, können sie dessenungeachtet doch bekommen; denn der wird sie schon hören, und im Grunde werden sie nur zu dem Tone herabgestimmt, mit dem sich die frommen Bürger unserer guten Stadt in ihren Häusern erweckt genug fühlen. Ein Wort an den Schützen, wenn Sie denselben zu sich rufen lassen und ihm Obiges zur beständigen Regel zu machen belieben wollen, wird diesem Unwesen auf immer abhelfen und denjenigen einer Unannehmlichkeit überheben, dessen Ruhestand Sie mehrmalen zu befördern gütigst bemüht gewesen und der jederzeit mit der vollkommensten Hochachtung ist

Ew. Wohlgeboren gehorsamster Diener I. Kant*)." Uebrigens war der Gesang im Gefängniß nicht die einzige Störung. In der Nachbarschaft gab es auch bisweilen Tanzmusik zu hören, die unserem Philosophen Zeit und Laune verdarb. Diese Umstände mögen das ihrige dazu beigetragen haben, daß Kant gegegen die Musik überhaupt verstimmt wurde und sie eine „zudringliche Kunst" nannte. Er hat ihr die Störung bis in die Aesthetik nachgetragen.

Alles, was seinen gewohnten Lebenskreis unterbrach und veränderte, war ihm störend. In der Dämmerungsstunde pflegte er regelmäßig zu meditiren, und wie er die Gewohnheit hatte, bei scharfem Nachdenken irgend einen äußeren Gegenstand zugleich fest in's Auge fassen, so blickte er während jener beschaulichen Stunde vom Ofen seines Studirzimmers aus unverwandt durch das Fenster nach dem gegenüberliegenden löbenicht'schen Thurm. Er konnte sich nicht lebhaft genug ausdrücken, erzählt Wasianski, wie wohlthätig seinem Auge der für dasselbe passende Abstand dieses Objects sei. Unterdessen steigen zwischen dem Auge Kant's und dem löbenicht'schen Thurm die Pappeln im Garten des Nachbars so hoch empor, daß sie den Thurm verdecken. Und diese Hemmung seiner gewohnten Aussicht empfand unser Philosoph so störend, daß er nicht abließ, bis der gefällige Nachbar die Wipfel seiner Bäume geopfert hatte. Jede Veränderung in seiner Häuslichkeit und in dem geläufigen Texte seiner Lebensordnung, auch die geringfügigste, fiel ihm schwer und so lange als möglich hielt er sie fern. Seine gewohnte Lebens- und Hausordnung war gleichsam mit seinem Charakter verwachsen. In den letzten Jah-

*) Der Brief ist vom 9. Juli 1784. Dorow's Denkschriften u. s. f. Bd. V. der früheren Sammlung. Schubert, Kant's Biographie. S. 107.

ren freilich, bei der überhandnehmenden Altersschwäche, mußte manches verändert und namentlich fremde Hülfe in Anspruch genommen werden. Nur mit Widerwillen wich er der unumgänglich gewordenen Nothwendigkeit. Einen alten Diener, den er vierzig Jahre gehabt, der aber zuletzt nicht bloß ganz untauglich, sondern im äußersten Grade nichtswürdig sich benahm, entließ Kant erst nach langen inneren Kämpfen. Tagelang ging ihm die Sache nach, und die Entwöhnung von jenem Menschen wurde ihm so schwer, daß er sich ausdrücklich und mit einer gewissen Anstrengung vornehmen mußte, an den ganzen Vorgang nicht weiter zu denken. Um diesen Vorsatz sich einzuschärfen, schrieb er auf einen jener Gedankenzettel, womit er damals seinem Gedächtnisse zu Hülfe kam: „Lampe" — so hieß der Diener — „muß vergessen werden*)."

5. Häusliche Lebensordnung.

Seine ganze Lebensweise war durch genaue Grundsätze und Gewohnheiten bis zur mathematischen Regelmäßigkeit ausgeprägt. Jeder Tag war durch die pünktlichste Eintheilung gleichsam liniirt. Ein Tag verfloß wie der andere. Die Zeit war Kant's Hauptvermögen, das er so sorgfältig und ökonomisch, wie seine Geldmittel, verwaltete. Der Schlaf durfte ihm nie mehr als sieben Stunden kosten. Pünktlich um zehn Uhr ging er zu Bett, pünktlich um fünf Uhr stand er auf. Der Diener hatte die Weisung, ihn zu wecken und ihn um keinen Preis länger schlafen zu lassen. Er ließ sich gern von seinem Diener bezeugen, daß er in dreißig Jahren auch nicht ein einziges Mal den Zeitpunkt aufzustehen verfehlt habe. Die ersten Morgenstunden waren größtentheils den Vorlesungen gewidmet, die auch in der Tagesord-

*) 1. Februar 1802.

nung Kant's obenan ſtanden. Punkt ſieben Uhr begab er ſich aus ſeinem Studirzimmer in den Hörſaal. Nach den Vorleſungen, die gewöhnlich bis 9 Uhr dauerten, kehrte er an ſeinen Arbeitstiſch und in ſeine häusliche Bequemlichkeit zurück, jetzt kamen die wiſſenſchaftlichen Arbeiten an die Reihe, die zum Druck beſtimmten Schriften. Ohne Unterbrechung wurde bis gegen 1 Uhr gearbeitet, dann kam der Mittagstiſch, für Kant die Zeit der angenehmſten und genußreichſten Erholung. Er liebte die geſelligen Tafelfreuden; unter allen Lebensgenüſſen ſinnlicher Art waren ihm dieſe die liebſten, ſie waren die einzigen, die er mit einer gewiſſen Behaglichkeit und Sorgfalt pflegte. Nur muß man ſich den einfachen Mann nicht als einen ausgeſuchten Feinſchmecker vorſtellen. Von Koſtbarkeit war hier ſo wenig als ſonſt in ſeinem Leben die Rede. Aber in den beſcheidenen Grenzen des bürgerlichen Maßſtabes genoß er die Mittagsfreuden mit Wohlgefallen und ſogar mit einem nicht geringen Aufwande von Zeit. In dem coenam ducere folgte er gern dem epikuräiſchen Beiſpiele der Alten. Natürlich war es nicht das Eſſen, das ſo viel Zeit koſtete, gewöhnlich drei, bisweilen fünf Stunden, ſondern die Geſellſchaft, die Kant nirgends lieber hatte als beim Gaſtmahl. Hier war er ſelbſt am geſprächigſten, am meiſten mittheilſam. Er hatte die Gabe einer mannigfaltigen, intereſſanten und für alle möglichen Dinge geſchickten Unterhaltung, und ſo machte er einen ebenſo liebenswürdigen Wirth als einen überall willkommenen Gaſt. Niemand hätte in dieſem heiteren, gemüthlichen Tiſchgenoſſen, der mit jedermann ein intereſſantes Geſpräch zu führen wußte, mit Frauen über Küche und Kochkunſt beſonders gern ſich unterhielt, den tiefſten und ſchwierigſten Denker des Zeitalters vermuthet. Bis in ſein dreiundſechszigſtes Jahr brachte er die Mittagsſtunden in einem Gaſthauſe zu, ſpäter, als

er eine eigene häusliche Einrichtung hatte, lud er sich täglich einige seiner guten Freunde ein, um seine Mahlzeit zu theilen, und diese Tischfreunde Kant's spielen keine unwichtige Rolle in seinem Leben. Mit jener kritischen Sorgfalt, die ihm nirgends fehlte, verfuhr Kant förmlich systematisch in der Anordnung seiner kleinen Gastmahle. Alles war überlegt und bis ins Einzelne geregelt, damit sämmtliche Umstände zu einander paßten: die Wahl der Speisen, die Zahl und Personen der Gäste, der Inhalt der Tischgespräche, selbst Form und Zeitpunkt der Einladung. Nie durften der Gäste weniger als drei, nie mehr als neun sein; seine Tischgesellschaft sollte „nicht geringer sein als die Zahl der Grazien und nicht größer als die der Musen". Auf die Mahlzeit folgte dann stets nach einer kleinen Pause der regelmäßige Spaziergang, der etwa eine Stunde, bei günstiger Witterung auch länger dauerte; gewöhnlich ging er den sogenannten Philosophenweg, meistens allein, immer langsam, beides aus Gesundheitsrücksichten. Die Abendstunden in seinem Studirzimmer gehörten der Lectüre, die Dämmerungsstunden der Meditation. Um zehn Uhr war das so geregelte Tagewerk beschlossen.

Nicht leicht konnte ihn etwas bewegen, dieses ausgefahrene Geleis seiner täglichen Ordnung zu verlassen. Und war er je einmal unfreiwillig in die Lage einer kleinen Unregelmäßigkeit gekommen, hatte sich jene Ordnung durch irgend einen Zufall einmal verschoben, so hütete er sich gewiß vor dem zweitenmale, ja er setzte sich nach einer solchen Erfahrung die ausdrückliche Maxime, in allen künftigen Fällen eine ähnliche Lage zu vermeiden. Dabei machte die Geringfügigkeit des Falls keineswegs eine Ausnahme, so daß die strenge und allgemeine Form der Maxime mit der Kleinheit und Zufälligkeit des Inhalts oft komisch contrastirte. Jachmann erzählt als Beispiel dieser Art einen kleinen sehr be-

zeichnenden Vorfall. „Eines Tages kommt Kant von seinem gewöhnlichen Spaziergange zurück, und eben wie er in die Straße seiner Wohnung gehen will, wird ihn der Graf ** gewahr, welcher auf einem Cabriolet dieselbe Straße fährt. Der Graf, ein äußerst artiger Mann, hält sogleich an, steigt herab und bittet unsern Kant, mit ihm bei dem schönen Wetter eine kleine Spazierfahrt zu machen. Kant giebt ohne weitere Ueberlegung dem ersten Eindrucke der Artigkeit Gehör und besteigt das Cabriolet. Das Wiehern der raschen Hengste und das Zurufen des Grafen macht ihn bald bedenklich, obgleich der Graf das Kutschiren vollkommen zu verstehen versichert. Der Graf fährt nun über einige bei der Stadt gelegene Güter, endlich macht er ihm noch den Vorschlag, einen guten Freund eine Meile von der Stadt zu besuchen, und Kant muß aus Höflichkeit sich in alles ergeben, so daß er ganz gegen seine Lebensweise erst gegen zehn Uhr voll Angst und Unzufriedenheit bei seiner Wohnung abgesetzt wird. Aber nun faßte er auch die Maxime, nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemiethet hätte und über den er nicht selbst disponiren könnte, und sich nie von jemand zu einer Spazierfahrt mitnehmen zu lassen. Sobald er eine solche Maxime gefaßt hatte, so war er mit sich selbst einig, wußte, wie er sich in einem ähnlichen Falle zu benehmen habe, und nichts in der Welt wäre im Stande gewesen, ihn von seiner Maxime abzubringen*)."

So ging das Leben Kant's durchgängig wie das regelmäßigste aller Zeitwörter. Alles war überlegt, durchdacht, nach Regeln und Maximen bestimmt und festgesetzt, bis in die kleinsten Umstände, bis in den täglichen Küchenzettel, bis in die Farbe jedes einzelnen Stücks seiner Kleidung. Er lebte in allen Punkten als

*) Jachmann. S. 68—69.

der kritiſche Philoſoph, von dem Hippel im Scherz ſagte, daß er eben ſo gut eine Kritik der Kochkunſt als der reinen Vernunft ſchreiben könnte.

II.

Geſellige Verhältniſſe.

1. Eheloſigkeit.

Bei dieſer Lebensverfaſſung nun, die einem vollkommen geſchloſſenen Syſteme gleichkam und ſo genau und umſtändlich eingetheilt war, wie ein kantiſches Buch, bei dieſer ſtereotypen Ordnung, die in allen Punkten die perſönliche Unabhängigkeit des Philoſophen zum Zweck hatte, erklärt ſich von ſelbſt, warum Kant in ſeinem häuslichen Leben ſich ſelbſt genug war und gar keine Neigung hatte, zu zweien zu leben. In der That konnte der einförmige Kreislauf ſeines Lebens keinen anderen Mittelpunkt haben als ihn ſelbſt. Darin liegt der Grund, warum Kant Hageſtolz geblieben. Die Ehe paßte nicht zu ſeiner Lebensordnung. In ſeiner ausſchließlichen Liebe zur Unabhängigkeit lag die Anlage zum Cölibatär. Auch waren jene Neigungen, die das eheliche Leben begehren, in Kant niemals ſo lebhaft, daß ihm die Eheloſigkeit eine große Entſagung gekoſtet hätte. Es war in ſeinem Leben nirgends ein leerer Platz, den die Ehe hätte ausfüllen können. Und je älter er wurde, um ſo eingelebter und darum feſter wurden die Gewohnheiten und ſein ganzes mit Grundſätzen belegtes Lebensſyſtem, um ſo unzugänglicher natürlich wurde er ſelbſt gegen die eheliche Gemeinſchaft. Seine Biographen wollen wiſſen, daß er noch im ſpäteren Alter zweimal nahe daran geweſen ſei, zu heirathen, aber den günſtigen Zeitpunkt verfehlt habe; dies beweist, daß ihm die Sache nicht Ernſt war. Er war über den Eheſtand mit dem Apoſtel Paulus einverſtanden, daß heira-

then gut, nicht heirathen beſſer ſei, und berief ſich dabei auf das Urtheil einer ſehr verſtändigen Frau, welche ihm öfters geſagt hätte: „iſt dir wohl, ſo bleibe davon*).“ Man darf ihn deshalb weder für gemüthlos noch für einen Weiberfeind halten, er war in der That keines von beiden, vielmehr liebte er ſehr den geſelligen Umgang mit Frauen, und man erzählt, daß er ſich gern und liebenswürdig mit Frauen unterhalten konnte. Nur durften die Geſpräche nie gelehrt ſein und überhaupt nicht Gegenſtände berühren, welche die Grenzen der geſelligen Unterhaltung überſchritten. Die weibliche Anmuth, wo ſie ihm im geſelligen Verkehre entgegentrat, empfand er lebhaft und mit großem Wohlgefallen; aber daß dieſe ſchöne Hälfte der menſchlichen Lebensvollkommenheit in ſeinem eigenen Daſein fehlte, dieſen Mangel hat er kaum ernſthaft oder gar ſchmerzlich gefühlt. Den Wünſchen ſeiner Freunde, die es an Zureden und ſelbſt Hinweiſungen nicht fehlen ließen, blieb er verſchloſſen, ſo gutmüthig er ſie aufnahm. Noch in ſeinem neunundſechszigſten Jahre ſetzte ihm ein königsberger Pfarrer ſehr dringlich zu, daß er heirathen möge, und brachte Kant ſelbſt in ungewohnter Stunde eine zu dieſem Zweck verfaßte Druckſchrift: „Raphael und Tobias oder das Geſpräch zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Eheſtand“. Kant entſchädigte den guten Mann für die gehabten Druckkoſten und erzählte oft mit dem beſten Humor von dieſer erbaulichen Unterredung. Die Ehe gehört zu den Verhältniſſen, die man nur kennen lernen kann, wenn man ſie erlebt, und weil Kant ſie nie erlebt hat, ſo blieb ihm das Glück und die Tiefe dieſer Lebensgemeinſchaft verborgen. Er betrachtete ſie als ein äußeres Rechtsverhältniß, bei dem zunächſt die beiden Betheiligten einander nicht Zweck ſind, ſondern Mittel, und was für ſeine Betrachtungs-

*) Ebendaſelbſt. S. 94.

weise charakteristisch ist, er fand die nützlichste Seite der Ehe in dem ökonomischen Umstande, daß eine vermögende Frau etwas Wesentliches beiträgt zur Unabhängigkeit ihres Mannes. Solche ökonomisch gesicherte, zugleich auf gegenseitiges Wohlwollen gegründete Ehen erschienen ihm als die wahrhaft glücklichen, als wirkliche Vernunftheirathen, weil sie aus soliden Vernunftgründen geschlossen waren. Dergleichen Vernunftheirathen pflegte er seinen jüngeren Freunden dringend und oft mit ganz bestimmten Hinweisungen zu empfehlen und sah es sehr ungern, wenn leidenschaftliche Neigungen seiner wohlmeinenden Absicht im Wege standen. Man konnte nicht prosaischer, nüchterner, gewöhnlicher, nach dem Sinne der meisten Menschen praktischer über die Ehe denken als Kant, der für den poetischen, gemüthvollen Charakter derselben keinen Sinn hatte: ein Mangel, den wir dem Philosophen so weit vergeben wollen, als ihn der Hagestolz verschuldet hat. In einigen ihrer Heroen ist die Philosophie der Ehe ungünstig gewesen; auch Descartes und Hobbes, auch Spinoza und Leibniz waren Cölibatäre.

2. Freundschaftsbedürfniß. Kant's Freundeskreis.

Gegen die Fähigkeit gemüthlicher Theilnahme ist übrigens Kant's der Ehe ungünstige und gleichgültige Stimmung kein Zeugniß. Denn er hatte für Freundschaft die lebhafteste und wärmste Empfindung. Der tägliche vertraute Verkehr mit einigen zuverlässigen Freunden entsprach eben so sehr seinem gemüthlichen Bedürfniß als seinem Lebenssysteme. In diesem kleinen, heimischen Freundeskreise war ihm wohl und behaglich, wie in seiner liebsten Gewohnheit. Der Verlust eines dieser Freunde war ihm unter allen schmerzlichen Lebenserfahrungen die schmerzlichste. So lange noch ein Schimmer von Hoffnung war, ver-

folgte er mit ängstlicher Theilnahme den Laufe der Krankheit, die einen seiner Freunde ergriffen. Sobald er aber den Todesfall erfahren hatte, übte er jenen Grundsatz, womit er sich stets von den peinlichsten Schmerzen zu befreien pflegte: er that sich Gewalt an, zog seine Gedanken von dem unabänderlichen Verluste ab, sprach von der Sache nicht mehr, um sich nicht durch die erneute schmerzliche Vorstellung zu rühren und durch Rührung zu erschlaffen, und ging ruhig und in sich gefaßt zu seiner Tagesordnung d. h. zu seiner Arbeit über. „So ließ er sich nach Hippel's Befinden während dessen letzter Krankheit auf's sorgfältigste erkundigen, fragte einen jeden danach, der zu ihm kam, sagte aber den Tag nach seinem Tode in einer großen Mittagsgesellschaft, wo man über den Hingang Hippel's ein Gespräch anknüpfen wollte: „es wäre freilich Schade für den Wirkungskreis des Verstorbenen, aber man müsse den Todten bei den Todten ruhen lassen *)."

Die Freundschaften Kant's waren von seinem gelehrten Stande ganz unabhängig und keineswegs durch wissenschaftliche Zwecke oder die akademische Amtsgenossenschaft vermittelt. Die Philosophie hatte darauf gar keinen Einfluß. Als Philosoph war sich Kant selbst genug, und die Freundschaft war ihm auf dieser Seite seines Lebens am wenigsten Bedürfniß. Er folgte hier ganz seinen unabhängigen persönlichen Neigungen. Auch mochte ihm der Verkehr mit erfahrenen Männern aus ganz anderen Lebensgebieten, als das seinige, eine wohlthuende Ergänzung gewähren. Seine meisten und liebsten Freunde waren praktische Geschäftsmänner der ehrenwerthen bürgerlichen Art, wie die Kaufleute Green und Motherby, wie der Bankdirector Ruffmann, der Oberförster Wobser in Moditten, bei dem sich Kant manch-

*) Borowski, Darstellung des Lebens u. s. f. S. 130.

mal wochenlang während der Ferien aufhielt. In dem gastlichen Forsthause schrieb er unter anderem seine Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen, und die Charakteristik des deutschen Mannes, die er darin gab, war nach der Natur, nämlich nach dem Vorbilde seines Freundes Wobser gezeichnet. Seine kaufmännischen Freunde standen ihm in der Verwaltung seines Vermögens mit Rath und That bei; was Kant haushälterisch und arbeitsam erworben hatte, das wußten Green und Motherby zweckmäßig anzulegen und zu vermehren. Besonders vertraut war seine Freundschaft mit dem Engländer Green. Die beiden Männer, gleich energisch in ihren Meinungen, hatten ihre Bekanntschaft auf eine höchst feindselige Art gemacht, um sogleich die besten Freunde zu werden. Kant hatte bekanntlich in dem amerikanischen Unabhängigkeitskampfe auf das lebhafteste die Partei Amerika's gegen England ergriffen. Green dagegen war der leidenschaftlichste Anhänger der englischen Sache, die er als seine eigene empfand. Nun trifft es sich von ungefähr, daß zu jener Zeit Kant bei einem Spaziergange im dönhof'schen Garten einen seiner Bekannten in einer Gesellschaft anderer Männer findet, die, in einer Laube sitzend, politisiren. Das Gespräch führt auf die große Tagesbegebenheit. Kant spricht unumwunden seine amerikanischen Sympathien aus und äußert sich rücksichtslos gegen das Benehmen England's. Da springt Green, der von der Gesellschaft war, wüthend auf, erklärt die Aeußerungen Kant's für Beleidigungen, die ihn als Engländer persönlich angehen, und fordert Genugthuung. Kant giebt sie ihm mit Worten, so ruhig und mit einer der Empfindung Green's so überlegenen Art, die Angelegenheiten und den Streit der Völker zu beurtheilen, daß ihm dieser gewonnen und versöhnt die Hand reicht und die Freundschaft anknüpft, die beide fest und unauflöslich bis zum

Tode verbinden sollte. Green starb schon 1784, also zwanzig Jahre vor Kant. Und dem letztern war dieser Verlust so schmerzlich, daß er seitdem anfing, sich von dem geselligen Verkehr zurückzuziehen, und namentlich seine Abende einsam zubrachte. Green war durchaus originell und besonders in seiner Pünktlichkeit bis auf die Minute unserm Philosophen sehr ähnlich. Wo möglich war er noch pünktlicher als Kant. Man behauptet, daß Hippel's Lustspiel: „der Mann nach der Uhr" Green's Conterfei sei. Man kann sich von diesem ächten „whimsical man" eine Vorstellung machen, wenn man sich folgenden Zug erzählen läßt: „Kant hatte eines Abends seinem Freunde Green versprochen, ihn am folgenden Morgen um acht Uhr auf einer Spazierfahrt zu begleiten. Green, der bei einer solchen Gelegenheit um dreiviertel schon mit der Uhr in der Hand in der Stube herumging, mit der fünfzigsten Minute den Hut aufsetzte, in der fünfundfünfzigsten seinen Stock nahm und mit dem ersten Glockenschlage den Wagen öffnete, fuhr fort und sah unterwegs Kant, der sich etwa zwei Minuten verspätet hatte und ihm entgegenkam, hielt aber nicht an, weil dies gegen die Abrede und gegen seine Regel war*)." Uebrigens muß Green neben der strengsten Rechtschaffenheit zugleich ein Mann vom schärfsten Verstande gewesen sein. Wenigstens hat Kant versichert, daß er in seiner Kritik der reinen Vernunft keinen einzigen Satz niedergeschrieben habe, den er nicht zuvor Green vorgetragen und von diesem habe beurtheilen lassen. Viele Jahre hindurch hat Kant seine Nachmittagsstunden bei Green zugebracht. Jachmann beschreibt diese Nachmittagsstunden in einem köstlichen Genrebilde, das ich als solches hier mittheile. „Kant ging jeden Nachmittag zu Green, fand diesen in einem Lehnstuhle schlafen, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken

*) Jachmann, Achter Brief. S. 80, 81.

nach und schlief auch ein. Dann kam gewöhnlich Bankodirector Ruffmann und that ein Gleiches, bis endlich Motherby zu einer bestimmten Zeit in's Zimmer trat und die Gesellschaft weckte, die sich dann bis sieben Uhr mit den interessantesten Gesprächen unterhielt. Diese Gesellschaft ging so pünktlich um sieben Uhr auseinander, daß ich öfters die Bewohner der Straße sagen hörte: es könne noch nicht sieben sein, weil der Professor Kant noch nicht vorbeigegangen wäre*)!"

3. Wohlwollen und Strenge.

Unter seinen Amtsgenossen war ihm Professor Kraus der liebste, der auch eine Zeitlang zu Kant's täglichen Tischgenossen gehörte. Von ihrer wohlthätigsten Seite zeigte sich Kant's Freundschaft gegen die jüngeren Männer, die seine Schüler gewesen und als solche sein Vertrauen und damit seinen nähern Umgang gewonnen hatten. Gegen diese jungen Leute war er überaus theilnehmend, hülfreich, zu ihrer Unterstützung mit Aufopferung bereit, für ihre Zukunft mit väterlicher Sorgfalt bedacht. Konnte er ihnen ein Stipendium oder eine angemessene Stelle verschaffen, so war ihm keine Mühe zu viel, und der günstige Erfolg machte ihm die größte Freude. Bei solchen Gelegenheiten zeigte sich das Wohlwollen seines guten Herzens in der liebenswürdigsten Weise. Natürlich mußte er von der Würdigkeit seines Schützlings fest überzeugt sein. Seine Biographen erzählen von der Freundlichkeit Kant's in dieser Rücksicht eine Menge sprechender Züge. Einem seiner jungen Freunde, den er besonders schätzt, wünscht er zu einer Feldpredigerstelle zu verhelfen. Er empfiehlt ihn dem Chef des Regiments. Nun muß aber der Candidat eine Probepredigt halten, und Kant liegt alles daran, daß er die

*) Ebendaselbst S. 82.

Probe besteht. Was thut Kant? Er erkundigt sich nach dem vorgeschriebenen Texte der Probepredigt, entwirft sich im Stillen eine Disposition, läßt den Candidaten einige Tage vor dem Termin in ungewöhnlicher Morgenstunde zu sich kommen, lenkt das Gespräch geschickt auf den Text der Predigt und unterhält sich mit ihm über das Thema, auf das sich Kant förmlich vorbereitet hat, als ob er selbst die Predigt hätte halten sollen. Jachmann kann aus eigener Erfahrung dieses väterliche Wohlwollen Kant's nicht lebhaft und dankbar genug rühmen.

Pünktlich und wortgetreu, wie er selbst in jeder Hinsicht war, machte er diese Pünktlichkeit auch bei andern zur ersten Bedingung seines Vertrauens. Hier konnte man es leicht mit ihm verderben. Unzuverlässigkeit, namentlich bei jungen Leuten, mochte er am letzten verzeihen. Einem Studenten, der versprochen hatte, zu bestimmter Stunde bei Kant zu erscheinen und nicht erschienen war, machte er die ernstlichsten Vorwürfe und erlaubte ihm nicht, bei einem öffentlichen Disputationsacte, der eben stattfinden sollte, zu opponiren: „Sie möchten doch nicht Wort halten, sich nicht zum Disputationsacte einfinden und dann alles verderben *)." Bei ihm selbst galt ein Wort ein Mann. Der Sohn seines Freundes Nicolovius hatte den Entschluß gefaßt, Buchhändler zu werden. Kant billigte den Plan und ließ dabei von fern merken, daß er selbst dem künftigen Geschäft, wenn es zu Stande komme, sich gern nützlich beweisen wolle. Diese Andeutung bewährte er wie ein festes Versprechen. Er gab Nicolovius seine Schriften gegen ein Geringes in Verlag und lehnte die vortheilhaftesten Anerbietungen anderer Buchhändler ab aus Theilnahme für den Sohn seines Freundes.

---

*) Borowski, Darstellung des Lebens u. s. f. S. 127.

III.

Die sittlichen Grundzüge.

Und eben dieselbe Pünktlichkeit und Ordnung bewies er in seinen Arbeiten. Erst machte er im stillen Nachdenken den Entwurf, durchdachte meistens auf seinen einsamen Spaziergängen den Gegenstand, den er behandeln wollte, dann zeichnete er die Entwürfe schriftlich auf einzelne Blätter auf, darauf folgte die zusammenhängende Bearbeitung der Sache im Einzelnen, und wenn diese vollendet war, die zum Druck bestimmte Abschrift, die bis zum letzten Punkte fertig sein mußte, bevor das Manuscript in die Presse wanderte. Daher die Reife und der durchdachte Charakter der kantischen Schriften, worin sie in der gesammten philosophischen Literatur eine so vorzügliche, in der deutschen Philosophie unbedingt die erste Stelle einnehmen.

Man hat Kant in seiner philosophischen Arbeit öfters mit einem Kaufmanne verglichen, der bei allem Großhandel, den er treibt, sein Vermögen pünktlich berechnet, die Grenze seiner Zahlungsfähigkeit genau kennt, diese Grenze nie überschreitet. So hat er das Vermögen der menschlichen Erkenntniß mit der größten Gewissenhaftigkeit, so genau er konnte, untersucht; und dürfen die Einsichten, die man erwirbt, mit Waaren verglichen werden, die man einhandelt, so hat Kant die ächten Waaren von den unächten gesondert, um als ehrlicher Mann keine Scheinwaaren zu verhandeln. Er hat den Vermögensstand der Philosophie festgestellt und genau unterschieden, was sie in Wahrheit besitzt, was sie noch zu erwerben vermag, was erworben zu haben und zu besitzen, sie sich und andern trügerischer Weise einbildet. Man darf diesen Vergleich von der Philosophie Kant's auf dessen Persönlichkeit ausdehnen. Auch sein Charakter hat etwas von dem ehrenwerthen Kaufmann, und selbst seine Freundschafts-

verhältnisse zeugen für diese von ihm selbst empfundene Verwandtschaft. Durchaus unverblendet und nüchtern, von einfacher unzerstörbarer Tüchtigkeit, der im Innersten alles Scheinwesen fremd ist, die sich instinctartig dem Aechten zuwendet, gehörte Kant zu den wenigen, denen mitten in einer Welt, die zum größten Theil vom Scheine lebt, der Schein nichts anhat: daher unter seinen Charakterzügen der mächtigste und größte, der alle übrigen in sich schließt, jener unbedingte Wahrheitssinn ist, den vor allem die Wissenschaft braucht, den sie aber unter den mächtigen Täuschungen der Welt nur sehr selten in jener Stärke und Reinheit empfängt, der es gelingt, die Nebel zu vertreiben. Denn es gehört zum Wahrheitssinn mehr, als nur der Wunsch, ihn zu haben. Den ehrlichen Wunsch und selbst die gute Ueberzeugung ihrer Wahrheitsliebe haben viele, während ihre Augen voll Schein und ihre Köpfe voll Einbildungen sind, die sie vollkommen unfähig machen für wahre Begriffe. In Kant war jener Sinn ursprünglich und von Natur mächtig, er bildete den Kern und Mittelpunkt seines ganzen Charakters. Das Scheinwesen, die Selbsttäuschung, die thörichten Einbildungen, diese schlimmsten Feinde der Wahrheit, haben ihn niemals verblendet. Und die größten Beförderer der Wahrheit, der beharrliche Fleiß, die unermüdliche Anstrengung, die fortwährende Selbstprüfung, haben ihn niemals verlassen.

Diese Wahrheitsliebe ist im Sittlichen die Gerechtigkeitsliebe. Ihm ging das gerechte Urtheil über alles, im Leben wie in der Wissenschaft; er wollte richtig und gründlich urtheilen, ohne allen rhetorischen Schein, ohne alle blendenden Wortkünste. Er mochte in der Redekunst die Satyre leiden mit ihrem scharfen, rücksichtslosen, die Dinge entblößenden Urtheil, aber nicht die Rhetorik, die dem Witz, der Antithese,

der beredtsamen und effectvollen Wendung zu Liebe die Wahrheit und Richtigkeit der Sache opfert. Lessing's ächte Wahrheitsliebe gefiel sich zuweilen in Paradoxen, um mit dem gewagten Widerspruch die Sache auf eine unerwartete Probe zu stellen, auch wohl um ein überraschendes Schlaglicht darauf zu werfen. Kant war darin strenger, er wollte auch nicht überraschen, sondern immer überzeugen. Und ganz dieser pünktlich gerechten Denkweise gemäß war seine Schreibart, niemals blendend, stets gründlich und deshalb, was bei Lessing der Fall nie war, oft schwerfällig. Um völlig gerecht zu sein, mußte alles zur Sache Gehörige auch ausgedrückt werden. So wurde die Last eines Satzes oft groß, manches mußte in Parentheſen verpackt werden, um noch in demselben Satze mit fortzukommen. Solche kantische Perioden schreiten schwerfällig einher, wie Lastwagen; sie müssen gelesen und wieder gelesen, die eingewickelten Sätze müssen auseinandergenommen, mit einem Worte die ganze Periode muß förmlich ausgepackt werden, wenn man sie gründlich verstehen will. Diese stylistische Schwerfälligkeit ist nicht eigentlich Unbeholfenheit, denn Kant vermochte auch leicht und fließend zu schreiben, wenn es der Gegenstand erlaubte; es ist die Gründlichkeit und Wahrheitsliebe des gewissenhaften Denkers, der in seinem Urtheile nichts zurückhalten will, das zu dessen Vollständigkeit gehört.

So vereinigen sich alle Charakterzüge Kant's, denen wir absichtlich bis in ihre geringfügigen Aeußerungen nachgegangen sind, zu einer seltenen und wahrhaft classischen Uebereinstimmung: der tiefe Denker und der einfache schlichte Mensch! Ueberall pünktlich und genau, sparsam im Kleinen und, wo es noth thut, bis zur Aufopferung freigebig, stets überlegt, völlig unabhängig in seinem Urtheile, und immer die Recht-

schaffenheit, Redlichkeit und Pflichttreue selbst: so ist Kant im besten Sinne des Worts ein bürgerlich deutscher Mann jener soliden Zeit, von der unsere Großväter uns erzählt haben, ist er für uns eine ebenso vorbildliche und bewunderungswürdige als wohlthuende und heimliche Erscheinung.

Sechstes Capitel.

Kant's philosophischer Entwicklungsgang. Die vorkritische Periode.

I.

Die drei Perioden.

Kant's philosophischer Entwicklungsgang ist der vollkommene Ausdruck seines Charakters: er schreitet vorwärts in gemessenen Schritten, bedächtig, fest und darum langsam; kein Schritt wird zurückgenommen, keiner wird übereilt; die ausgelebten Gedanken werden nicht wieder erneuert, die neuen werden auf das gründlichste durchdacht und erwogen, bevor sie öffentlich auftreten; jedes neue Werk erscheint als die Frucht eines reifen, sich lange berathenden, tief nachdenkenden Verstandes. Giebt es in der Wissenschaft Genies, so war Kant sicherlich eines der größten. Aber seine ganze Weise zu empfinden, zu denken, zu leben, mit einem Worte seine ganze Geisteseigenthümlichkeit hat gar nichts, das sonst die Genies auszeichnet oder hervorhebt. Seine philosophische Arbeit ist so geregelt, wie jeder Tag seines Daseins. Nichts wird in ungestümer Eile vorausgenommen und wie eine Offenbarung verkündet; nichts wird voreilig geboren und darum verfrüht. Eine Menge von Problemen, Fragen und Untersuchungen aller Art drängen sich auf, sie werden geordnet und eine

nach der anderen bearbeitet, aber keine dieser Arbeiten kostet dem haushälterischen Denker mehr Zeit, als ihr gebührt, nach dem Maß ihrer Bedeutung und dem der anderen wissenschaftlichen Pläne, womit er sich noch trägt. Auch in seinen philosophischen Untersuchungen ist Kant ein großer Oekonom. Jede wird genau und gründlich geführt, aber sie ist nicht umfangreicher, nicht kostspieliger, was Zeit und Mühe betrifft, als sie sein darf. Jede hat ihr richtiges Maß und ihren richtigen Zeitpunkt. Die chronologische Reihenfolge der kantischen Schriften ist zugleich die innere und sachliche, sie ist zugleich die Genesis der kantischen Philosophie in ihrer allmäligen Entstehung, in ihrer allmäligen Ausbildung.

Kant beginnt das Studium der Philosophie im Jahre 1740, er giebt das erste Zeichen seiner epochemachenden Entdeckung im Jahre 1770: es ist also gerade ein Menschenalter das er braucht, um aus einem Schüler der vorhandenen Philosophie der Gründer einer neuen zu werden. Die letzte Schrift vor seiner Entdeckung fällt in das Jahr 1768, die letzte nach derselben in das Jahr 1798: es ist wiederum ein Menschenalter, welches Kant braucht, um auf den von ihm entdeckten Grundlagen sein neues Lehrgebäude zu errichten, auszubilden, zu vollenden.

Jedes Jahrzehend hat seine besondere Aufgabe: die ersten drei nähern sich von Schritt zu Schritt immer mehr dem kritischen Gesichtspunkte, dessen Entdeckung die Grenzscheide bildet; die drei letzten verfolgen diese Entdeckung und lösen daraus das System der neuen Philosophie. In den beiden ersten Decennien (1740—1760) bewegt sich Kant innerhalb der leibniz-wolfischen Denkweise, im dritten (1760—1770) begiebt er sich unter den Einfluß der englischen Philosophie, namentlich unter den Einfluß Hume's; im Jahre 1770 erhebt er sich über die dogmatischen

Metaphysiker und Erfahrungsphilosophen auf seinen eigenthümlichen Standpunkt; darauf folgt jene gedankenvolle Pause, die das vierte Decennium überdauert, im Anfange des fünften erscheint die Kritik der reinen Vernunft; die Jahre von 1780 zu 1790 sind die Periode der Grundlegung, die mit der Kritik der Urtheilskraft (1790) schließt; endlich im letzten Decennium wird das so begründete rationale System in den Streit mit dem Geschichtlich-Positiven geführt und die Lösung dieses Gegensatzes versucht.

II.

Die vorkritische Periode.

1. Die Aufgaben.

Jetzt beschäftigt uns die Entstehungsgeschichte der kritischen Philosophie, also die erste Hälfte der philosophischen Entwicklung Kant's, seine vorkritische Periode. Kant ist zu seinem neuen Standpunkte genau auf demselben Wege gekommen, als die Geschichte der Philosophie zu ihm selbst. Er ist auf der großen geschichtlichen Heerstraße der Philosophie, die er vorfand, fortgeschritten und entdeckte, als er das äußerste Ziel derselben erreicht hatte, den kritischen Gesichtspunkt. Er war ein dogmatischer Philosoph, bevor er ein kritischer wurde, und passirte auf dem Uebergange von der einen zur anderen Denkweise den Skepticismus.

Wir unterscheiden in dieser vorkritischen Periode drei Stufen: auf der ersten steht Kant unter dem Einflusse der deutschen Schulphilosophie, auf der zweiten unter dem der englischen Erfahrungsphilosophie, auf der dritten unter dem der skeptischen Richtung. So sind es Wolf, Locke und Hume, welche die Standpunkte bezeichnen, die Kant durchlebt, bevor er den eigenen findet.

Schon in diesem Zeitraum entfalten sich alle jene Eigenschaften des kantischen Geistes, denen die kritische Philosophie ihre Entstehung verdankt. Unter dem Einflusse der vorhandenen Systeme erscheint Kant als ein selbständiger und origineller Denker, soweit man originell sein kann, ohne im strengen Sinne neu zu sein. Der fremde Einfluß beherrscht ihn weniger, als er ihn anregt und weiter treibt. Man kann eigentlich nicht sagen, daß Kant einem fremden Systeme gegenüber sich jemals in einer schulmäßigen Unterordnung befunden habe, er war der Philosophie, welcher er anhing, ebenbürtig, er stand nur nicht über derselben. Aber sobald er sie ergriff, stand er auf ihrer Höhe und beherrschte sogleich ihren ganzen Gesichtskreis.

In der deutschen Metaphysik herangebildet, wird er von den Erfahrungswissenschaften mächtig angezogen, lebt sich in dieselben hinein und wird so unter den Einfluß der Erfahrungsphilosophie gezogen. Von hier aus sucht er, die deutsche Metaphysik umzubilden. Zuletzt von beiden entfernt, trifft er im Skepticismus mit Hume zusammen; er wird von Hume nicht überwältigt und fortgerissen, sondern stimmt von sich aus mit ihm überein, und auch diese Uebereinstimmung ist ein zwar sehr bedeutsamer aber schnell vorübergehender Durchgangspunkt in seiner Entwicklung. Die Schule fesselt ihn nirgends. Er ist kein Höriger, kein schülerhafter Nachbeter, wie es die deutschen Wolfianer der gewöhnlichen Art waren. Vielmehr steht er von Anfang an zur Schulphilosophie in einem freien Verhältniß. Er wiederholt nicht die ausgemachten Sätze, sondern untersucht die streitigen. So beschäftigt ihn gleich zuerst in der Physik die wichtigste Streitfrage zwischen Descartes und Leibniz, in der Metaphysik der wichtigste Streitpunkt zwischen Wolf und Crusius. Er will das Vorhandene fortbilden und weiterführen, da er noch nicht im Stande

ist, es zu verlassen. Entweder sollen die entgegengesetzten Meinungen in der seinigen versöhnt oder dadurch widerlegt werden. In allen seinen früheren Untersuchungen zeigt sich die männliche, besonnene Festigkeit, die jeden seiner Schritte sicher macht. Er achtet die wissenschaftlichen Autoritäten, ohne denselben blind zu gehorchen, untersucht vorsichtig deren Aussprüche und tritt ihnen kühn entgegen, sobald er den Irrthum darin einsieht. Er wird sie wissenschaftlich entwerthen, aber niemals persönlich herabwürdigen, um sich persönlich zu vergrößern; sein reiner, schlichter Wahrheitssinn richtet ihn überall allein auf die Sache. Läßt sich die Sache entscheiden, so entscheidet er sie kühn, ohne von den entgegenstehenden Autoritäten sich einschüchtern zu lassen. Er ist den Autoritäten gegenüber immer furchtlos, niemals übermüthig. Läßt sich die Sache, die er untersucht, nicht entscheiden, so ist er weit entfernt, selbst eine Entscheidung zu geben; nur nimmt er auch den ausgemachten Urtheilen, welche die Sache festgestellt haben wollen, das dogmatische Ansehen.

So zeigt sich Kant durchgängig schon in seiner vorkritischen Periode; sein Geist ist fesselfrei, beweglich, offen für alle bestehenden Lehrmeinungen, am meisten angezogen von den streitigen, die er am liebsten vereinigt, indem er ihre Einseitigkeiten widerlegt, am meisten abgeneigt allen voreiligen Entscheidungen, furchtlos in seinen Untersuchungen, vorsichtig in seinem Endurtheil. Waren auch seine Grundsätze eine Zeitlang dogmatischer Richtung, sein Geist war es niemals. Seine wissenschaftliche Sinnesart war immer kritisch. Die Grundstimmung seines Geistes, das Dämonium in Kant, war der Untersuchungstrieb. „Nimm keine Meinung an", warnte dieses Dämonium, „ohne sie sorgfältig untersucht zu haben; bejahe und verneine nichts ohne die sorgfältigste Prüfung!" Ein solcher Geist konnte bei keinem

Dogma ſtehen bleiben, weder bei den Metaphyſikern noch bei den Erfahrungsphiloſophen noch bei Hume. Er mußte, von ſeinem eigenen Geiſte geführt, ein kritiſcher Philoſoph werden auf dem Wege des gründlichſten und darum allmäligen Fortſchritts.

Zu dieſer Gemüthsverfaſſung, die uns den kritiſchen Philoſophen ſchon vorbildet, kommt noch ein anderer Zug, der den Geiſt Kant's von vornherein dem kritiſchen Ziele zuwendet und für die Aufgabe desſelben gerecht macht. Metaphyſik und Erfahrungswiſſenſchaft verhalten ſich auf dem Schauplatz und im Fortgange der neuern Philoſophie wie zwei negative Größen, deren eine eben ſo viel abnimmt als ſich die andere vermehrt. Die Metaphyſik war die abnehmende Größe. Verglichen mit den exacten und erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaften, war ſie eine verſchwindende, als Kant auftrat. Es lag in der Aufgabe der kritiſchen Philoſophie, die Metaphyſik dem Angriffe der Erfahrungswiſſenſchaften zu entrücken, für immer den Streit beider zu ſchlichten, die Angelegenheiten beider für immer auseinander zu ſetzen. Und dieſe Aufgabe zu löſen, hatte Kant von Anfang an die richtige wiſſenſchaftliche Anlage und Verfaſſung, denn er lebte vom Anbeginn ſeiner wiſſenſchaftlichen Laufbahn in beiden Gebieten; er war ein metaphyſiſcher Denker und zugleich einheimiſch in den exacten und erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaften. Für die abſtracteſten Unterſuchungen im Felde der Philoſophie geſchaffen, war Kant zugleich von der lebhafteſten Theilnahme für das reale Wiſſen und fortwährend darauf bedacht, den Kreis ſeiner empiriſchen Weltkenntniß zu erweitern. Neben Metaphyſik und Logik beſchäftigten ihn unausgeſetzt Mathematik, Mechanik, Aſtronomie, phyſiſche Geographie, Anthropologie. Er wollte wirkliche Weltkenntniß empfangen und verbreiten in jenem fruchtbaren und unbefangenen Geiſte, den Bacon gehabt und in der Wiſſenſchaft

wiedererweckt hatte. Wir haben es früher unter den Charakterzügen Kant's hervorgehoben, wie er die Neigung und Fähigkeit in erstaunlicher Weise besaß, das Bild der wirklichen Welt und ihrer Bewohner in sich aufzunehmen und in seinen Vorlesungen lebendig und anschaulich wiederzugeben. Mit Eifer und Genuß studirte er die lebensvolle Literatur der Reisebeschreibungen, ethnographische und historische Schriften. Von dieser Seite war Kant dem Geiste Bacon's verwandt. In seiner wissenschaftlichen Verfassung vereinigte sich die leibniz-wolfische Philosophie mit der baconischen, die deutsche mit der englischen, Metaphysik mit Welterfahrung. Und so konnte auch sein wissenschaftlicher Entwicklungsgang kein anderes Ziel haben, als diese beiden Richtungen in einander zu arbeiten und ihren Streit zu versöhnen. Dazu trieb sein eigenes Bedürfniß; eben dasselbe forderte die Aufgabe des Zeitalters. Ja, es will uns scheinen, als ob sein Geist zunächst ungleich getheilt war zwischen Metaphysik und empirischer Weltkenntniß. Jene war seine Profession, diese seine Liebhaberei. Mit überwiegender Neigung lebte er in den exacten und erfahrungsmäßigen Gebieten. Alle seine größeren Schriften der ersten Periode nehmen ihre Gegenstände aus jenem Gebiete und behandeln dieselben mit einer umfassenden Gründlichkeit, während der metaphysischen Untersuchungen weniger sind, von geringem Umfange, und fast alle bewirkt durch äußere Anlässe. Es sind Gelegenheitsschriften; die einen entstehen bei Gelegenheit seiner Habilitation, eine andere bei Gelegenheit einer akademischen Preisfrage, und was er außerdem im Gebiete der Logik und Metaphysik aus völlig freiem Antriebe leistet, richtet sich schon gegen das Ansehen der Schullogik und Schulmetaphysik.

Auch in dem Entwickelungsgange Kant's verhalten sich die dogmatische Metaphysik und Erfahrungsphilosophie wie zwei

negative Größen. Je mehr diese zunimmt, um so mehr vermindert sich jene. Die Erfahrungsphilosophie steigt bis zum Skepticismus, in demselben Augenblicke sinkt die dogmatische Metaphysik unter Null; sie erscheint in diesem Augenblicke dem Geiste Kant's nicht bloß als nichtig, sondern als unmöglich.

2. Die Grenzpunkte.

Durch zwei Schriften lassen sich die Grenzen der vorkritischen Periode Kant's literarisch bestimmen. Den Anfangspunkt bilden die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", den Endpunkt die Schrift „vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume". Innerhalb dieser Grenzen verläuft die literarische Laufbahn der ersten Periode. So sehr dieselbe in fortschreitender Linie dem kritischen Wendepunkte zustrebt, so bleibt doch diese ganze Periode so weit davon entfernt, daß geradezu eine Entdeckung nöthig war, um den letzten Schritt des Uebergangs zu machen. Und zwar bestand die erste Entdeckung der kritischen Philosophie darin, daß sie einen völlig neuen Begriff von der Natur des Raumes aufstellte. Ich kann an dieser Stelle nicht näher begründen, sondern nur erzählend vorwegnehmen, daß sie den Raum nicht als ein Wesen außer uns, sondern als eine Form oder Vorstellungsweise in uns, als eine Form nicht unseres Verstandes, sondern unserer Sinnlichkeit, d. h. als eine ursprüngliche Anschauung begriff und nachwies. Wie Kant diese Entdeckung gemacht und was dieselbe bedeutet, werden wir später an seinem Orte ausführlich erklären. Hier fügen wir nur noch hinzu, daß mit diesem neuen Begriff auch die kritische Philosophie im Entwurfe feststand. Und gerade in diesem Punkte zeigt sich die himmelweite Differenz zwischen Kant's erster und zweiter Periode. In der ersten nämlich gilt der Raum durchgängig als

außer uns befindlich. Die dogmatiſchen Philoſophen ſämmtlich betrachteten den Raum als etwas Objectives, ſei es daß ſie denſelben mit Leibniz für die bloße Ordnung der Dinge oder mit Descartes und Locke für deren Eigenſchaft hielten, welche die Einen durch den bloßen Verſtand, die Andern durch die bloße Erfahrung erkennen wollten. Nach dieſer Faſſung war der Raum entweder ein metaphyſiſcher oder ein empiriſcher Begriff, in beiden Fällen hatte er ein objectives, von unſerer Anſchauung unabhängiges Daſein.

So ſehr nun Kant ſchon im Verlaufe ſeiner erſten Periode der dogmatiſchen Metaphyſik widerſtrebt und ſich mit jedem Schritte weiter von ihr entfernt: in Anſehung des Raumes denkt er dogmatiſch. Er glaubt an das objective Daſein desſelben ſowohl in ſeiner erſten Schrift von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte als in der letzten, die von dem kritiſchen Wendepunkte nur um zwei Jahre abſteht. Darin alſo ſtimmen beide Schriften überein, daß ſie den Raum als etwas objectiv Gegebenes anſehen.

Aber innerhalb dieſer gemeinſchaftlichen (dogmatiſchen) Vorſtellungsweiſe bilden ſie einen charakteriſtiſchen Gegenſatz. Das Verhältniß nämlich des Weltraums zur Materie begreift Kant in ſeiner erſten Schrift ganz anders als in der letzten. Dort verhält ſich der Raum zur Materie wie die Folge zum Grund, ſo daß ohne Körper der Raum nicht begriffen werden kann; hier dagegen kehrt ſich das Verhältniß um: der Raum bildet den erſten Grund aller Materie. In ſeiner erſten Schrift ſagt Kant wörtlich: „es iſt leicht zu erweiſen, daß kein Raum und keine Ausdehnung ſein würden, wenn die Subſtanzen keine Kraft hätten, außer ſich zu wirken, denn ohne dieſe Kraft iſt keine Verbindung, ohne dieſe keine Ordnung, ohne dieſe endlich kein Raum*)." In

*) Geſammtausgabe. Bd. VIII. S. 25. §. 9.

ſeiner letzten will er mathematiſch beweiſen: „daß der abſolute Raum unabhängig von dem Daſein aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe.“

Vergleichen wir dieſe beiden Urtheile, welche Kant's erſte Periode begrenzen, ſo halten beide den Raum für etwas Objectives; aber im erſten Urtheil erſcheint der Raum als das Product der wirkſamen Körper, im zweiten als deren Vorausſetzung. Vergleichen wir mit dieſem letzten Urtheile die kritiſche Philoſophie, ſo halten beide den Raum für etwas Urſprüngliches, aber nach jenem bildet der Raum eine urſprüngliche Realität außer uns, nach dieſer eine urſprüngliche Form in uns. So endet Kant's vorkritiſche Periode damit, daß ſie die Urſprünglichkeit des Raumes behauptet, indem ſie die Objectivität desſelben feſthält; und die kritiſche beginnt damit, daß ſie die Urſprünglichkeit des Raumes feſthält und ſeine Idealität d. h. die rein ſubjective Beſchaffenheit desſelben entdeckt.

Siebentes Capitel.

Erſte Stufe. Kant unter dem Einfluß der wolfiſchen Philoſophie.

I.

Descartes und Leibniz.

Kehren wir in den Anfangspunkt zurück, ſo finden wir Kant im Begriffe des Raumes einverſtanden mit Leibniz. Leibniz mußte den Raum anders erklären als Descartes, da er das Weſen der Körper anders begriff. Descartes nämlich hatte das Weſen der Körper in die Ausdehnung geſetzt, er hatte den Raum mit der Ausdehnung identificirt, alſo für eine weſentliche, der körperlichen Natur inhärente Eigenſchaft, für das Attribut des Körpers erklärt. Wenn er daher den leeren Raum leugnete, ſo verſtand ſich dies im Grunde von ſelbſt. Iſt der Raum das Attribut der körperlichen Subſtanz, ſo kann es ohne Körper keinen Raum geben. Dagegen ſetzte Leibniz das Weſen der Körper nicht in die Ausdehnung, ſondern in die Kraft, welche die Ausdehnung bewirkt. Indem die Subſtanzen kraft ihrer Undurchdringlichkeit ſich gegenſeitig ausſchließen, jede die andere von ſich abhält, ſo bewirken ſie zuſammen ein Außereinander, d. h. ſie machen den Raum, in dem wir uns die Körperwelt vorſtellen. Mithin iſt der Raum nach Leibniz nicht die ſubſtantielle Eigenſchaft, ſondern das Verhältniß der Körper, die Ordnung ihrer Coexiſtenz. Und

dieſen Begriff des Raumes bejahte Kant, als er ſeine erſte Schrift ſchrieb*).

Die carteſianiſch-leibniziſche Streitfrage, worauf Kant's erſte Schrift gerichtet war, fiel in das Gebiet der Naturphiloſophie und hing auf das genaueſte zuſammen mit den Grundbegriffen beider Philoſophen. Wir haben ſie bereits in unſerer Darſtellung der leibniziſchen Philoſophie ausführlich erörtert und werden uns daher hier kurz faſſen**). Nach Descartes waren die Körper nur räumliche Größen, nach Leibniz dagegen natürliche Kräfte; jener dachte den Begriff des Körpers bloß mathematiſch, dieſer dagegen dynamiſch. Die carteſianiſchen Körper haben nur die Fähigkeit, bewegt zu werden; die leibniziſchen dagegen haben die Kraft, ſich ſelbſt zu bewegen. Die Größe einer Kraft muß durch die Größe ihrer Wirkung geſchätzt werden: es handelt ſich daher um die Beſtimmung des Kräftemaßes. Descartes will die Größe der Kraft durch die einfache Geſchwindigkeit meſſen, Leibniz dagegen durch das Quadrat der Geſchwindigkeit. Es handelt ſich alſo um das Geſetz der Bewegung. Die Größe der Bewegung iſt ihre Geſchwindigkeit und dieſe iſt in allen Fällen ein Verhältniß von Raum und Zeit. Verhalten ſich die Räume wie die Zeiten, ſo iſt das Kräftemaß gleich der einfachen Geſchwindigkeit; verhalten ſich die Räume wie die Quadrate der Zeiten, ſo iſt es gleich der beſchleunigten Geſchwindigkeit. Descartes behauptet das erſte, Leibniz das zweite Verhältniß. Das iſt die Streit-

*) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich Herr von Leibnitz und andere Mathematiker in dieſer Streitſache bedient haben u. ſ. f. Königsb. 1747. Geſammtausgb. VIII. No. 1.

**) Geſchichte der neuern Philoſophie. II. Bd. Zweite Auflage. Leibniz und ſeine Schule. Zweites Buch. Cap. V. Nr. I. 2. S. 406—413.

frage, die Kant in seiner ersten Schrift untersucht. Er will sie auseinandersetzen und schlichten, indem er auf beiden Seiten die Irrthümer aufdeckt; er findet diese Irrthümer, indem er die Lehrbegriffe der beiden Metaphysiker mit den Thatsachen der Natur vergleicht und behutsam durch die widersprechenden Thatsachen berichtigt.

Descartes soll in gewissem Verstande Recht behalten. Es giebt Kräfte, deren Maß das cartesianische ist; es giebt Bewegungen, für welche das cartesianische Gesetz gilt: das sind die todten Kräfte und die unfreien Bewegungen. Todt ist die Kraft des trägen Körpers, der sich nicht eher bewegt, als bis er von außen, sei es durch Druck oder Stoß, getrieben wird; dessen Bewegung nicht eher aufhört, als bis sie von außen gehemmt wird. Diese Bewegung ist unfrei. Dagegen lebendig ist die Kraft, die aus eigenem Antriebe wirkt; der Ausdruck oder die Wirkung dieser Kraft ist allemal die freie Bewegung. Für die todten Kräfte gilt die cartesianische, für die lebendigen dagegen die leibnizische Theorie. Der Unterschied aber der todten und lebendigen Kräfte kommt gleich dem Unterschiede der mathematischen und natürlichen Körper. „Der Körper der Mathematik," sagt Kant, „ist ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterschieden ist. Die Mathematik erlaubt nicht, daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äußere Ursache seiner Bewegung ist, gänzlich hervorgebracht worden. Also läßt sie keine andere Kraft in dem Körper zu, als in so weit sie von draußen in ihm verursacht worden, und man wird sie daher in den Ursachen seiner Bewegung allemal genau und in eben demselben Maße wieder antreffen. Dieses ist ein Grundgesetz der Mechanik, dessen Voraussetzung aber auch keine andere Schätzung als die cartesianische stattfinden läßt. Mit dem Körper der Natur aber hat

es eine ganz andere Beschaffenheit. Derselbe hat ein Vermögen in sich, die Kraft, welche von außen in ihm erweckt worden, von selber in sich zu vergrößern *)." Also müssen die todten Kräfte mit Descartes durch die bloße (schlechte) Geschwindigkeit, die lebendigen mit Leibniz durch das Quadrat der Geschwindigkeit gemessen werden.

Auf diese Weise will Kant die Streitfrage gelöst haben. Die Grundzüge seines wissenschaftlichen Charakters machen sich schon hier bemerkbar, in diesem ersten Versuche des dreiundzwanzigjährigen Jünglings. Er will es mit den ersten Autoritäten der Wissenschaft aufnehmen und in der Untersuchung einer sehr schwierigen Frage auf dem Gebiete der Naturphilosophie sich über Descartes und Leibniz hinauswagen. „Nunmehr," sagt Kant in den ersten Worten seiner Vorrede, „kann man es kühnlich wagen, das Ansehen der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen anderen Ueberredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen." Diese Kühnheit thut seiner Bescheidenheit keinen Eintrag. „Ich will mich der Gelegenheit dieses Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meister der Erkenntniß, welche ich jetzt die Ehre haben werde, meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde und der die Freiheit meines Urtheils nicht den geringsten Abbruch thun kann **)."

Er widerspricht beiden. Descartes hat darin Unrecht, daß er den natürlichen Körper gleichsetzt dem mathematischen und sein Gesetz, das nur für den letzteren gelten kann, auf die ganze Natur

*) Gesammtausg. Bd. VIII. Nr. I. §. 114. 115 S. 157—58. vergl. S. 124.

**) Bd. II. Nr. 1. Vorrede. S. I. u. IX.

des Körpers ausdehnt. Seine Einseitigkeit liegt in dieser bloß mathematischen Betrachtungsweise. Leibniz hat darin Unrecht, daß er das Dasein und die Größe der lebendigen Kräfte mathematisch beweisen wollte, während der Begriff der lebendigen Kraft die mathematische Betrachtungsweise übersteigt. Sein Irrthum liegt in der Beweisart, in dem „modus cognoscendi". Kant hätte diesen auf Leibniz bezüglichen Tadel vorsichtiger einschränken sollen. Leibniz wußte sehr wohl, daß die Kraft, welche dem Körper inwohnt, kein geometrischer Begriff sei. Aber die Rücksicht, welche Kant an dieser Stelle auf den „modus cognoscendi" nimmt, hat einen kritischen Charakter, den wir nicht unbemerkt lassen wollen *).

Indem Kant beiden widerspricht und ihre Einseitigkeiten aufdeckt, will er die entgegengesetzten Lehrbegriffe vereinigen. „Man wird keinem von beiden großen Weltweisen, weder Leibnitz noch Cartesius, durchaus des Irrthums schuldig geben können. Auch sogar in der Natur wird Leibnitzens Gesetz nicht anders stattfinden, als nachdem es durch des Cartesius Schätzung gemäßigt worden. Es heißt gewissermaßen, die Ehre der menschlichen Vernunft vertheidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selbst vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen **)."

Was Kant vor allem sucht, ist eine gründliche Erkenntniß. Er zieht die gründliche Erkenntniß der weiten vor. Schon hier hat er seine Bedenken gegen die Gründlichkeit der vorhandenen Metaphysik. „Unsere Metaphysik," sagt er am Ende des ersten Hauptstücks, „ist in der That nur an der Schwelle einer recht

*) Bd. VIII. Nr. 1. §. 28.

**) Ebendas. §. 125. S. 168.

gründlichen Erkenntniß. Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran Schuld, als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntniß zu erweitern suchen. Sie wollten gern eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche sein möchte*)."

In dieser beiläufigen Aeußerung seiner ersten Schrift zeigt sich unverkennbar, worauf Kant bedacht sein wird: er will die menschliche Erkenntniß erst begründen, dann nach dem Maße ihrer Möglichkeit erweitern. Die Gründlichkeit reicht so weit als die Gründe und deren Beweiskraft. Auf diese Grenze wird Kant genau bedacht sein: auf die Grenze der möglichen Erkenntniß. So soll die mathematische Erkenntniß nicht weiter reichen, als die mathematischen Begriffe. Diese Grenze hat Kant schon in seiner ersten Schrift scharf in's Auge gefaßt und darauf hingewiesen im Gegensatze zu Descartes und Leibniz, die beide eben diese Grenze nicht einhielten. Kant zeigt, wie weit innerhalb der mechanischen Naturlehre die mathematische Erkenntniß reicht, und von diesem Gesichtspunkte aus übernimmt er die Rolle des Schiedsrichters, das ist die kritische, in dem Streite zwischen Descartes und Leibniz.

II.

Newton und Leibniz.

Diese Rücksicht auf die Grenze einer bestimmten Erkenntniß- oder Erklärungsweise hält Kant als Richtschnur fest in allen seinen Untersuchungen. Welchen Grundsätzen er auch in der Erklärung der Dinge beipflichtet, er überlegt jedesmal mit kritischer

*) Ebendaselbst. §. 19. S. 34.

Sorgfalt, wie weit dieſe Grundſätze reichen und was ſie in der Natur der Dinge nicht erklären können. Es mag ſein, daß ſich dieſer Geſichtspunkt noch unwillkürlich in die kantiſchen Unterſuchungen einmiſcht, daß ſie ihn weniger beabſichtigen als einfach haben. Um ſo mehr leuchtet ein, daß er zu den Grundzügen dieſes wiſſenſchaftlichen Charakters gehört, der die Grenzen ſeiner Erklärungsgründe zu erwägen, gleichſam von Natur geneigt war.

In dieſer Rückſicht erſcheint die zweite größere Schrift Kant's gleichſam als die Fortſetzung der erſten. Hatte er hier gezeigt, daß in dem natürlichen Körper Kräfte ſind, welche ſich nicht mathematiſch ſchätzen laſſen, ſo macht er uns in der folgenden Unterſuchung darauf aufmerkſam, daß es in der Natur Körper giebt, welche man vergebens ſuchen wird, mechaniſch zu erklären. In der erſten Schrift beachtet er ſorgfältig die Grenze der mathematiſchen Erklärungsweiſe innerhalb der Mechanik; in der zweiten hebt er bedächtig die Grenze der mechaniſchen Erklärungsweiſe innerhalb der geſammten Naturwiſſenſchaft hervor.

Hier nämlich macht Kant den großartigen Verſuch, das ganze Weltgebäude nach newton'ſchen Grundſätzen zu erklären *). Nachdem die Geſetze der himmliſchen Bewegung und die Ordnung der Himmelskörper durch Kopernikus, Galilei, Keppler und Newton entdeckt und feſtgeſtellt waren, ſollen durch die kantiſche Schrift der Urſprung und die Entſtehung dieſes Weltſyſtems aus natürlichen Gründen begreiflich gemacht werden. Es handelt ſich um den Plan einer Kosmogonie. Wie ſind die Himmelskörper entſtanden? Woher kommt der Unterſchied der Sonnen, Pla-

*) Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge des ganzen Weltgebäudes, nach newton'ſchen Grundſätzen abgehandelt. 1755. Geſammtausg. Bd. VIII. Nr. III.

neten, Kometen und Monde? Woher die Bewegung der Planeten sowohl um die Sonne als um ihre eigene Achse? Woher die elliptischen Bahnen der Planeten und die mit der Entfernung von der Sonne wachsende Excentricität, so daß zuletzt die planetarische Bahn in die kometarische überzugehen scheint? Alle diese und verwandte Fragen wollte Kant in seiner Schrift beantworten. Er wollte das Weltgebäude genetisch erklären, nachdem es die Astronomen seit Kopernikus mathematisch festgestellt hatten. Diese hatten die Thatsachen der Bewegung und Ordnung der Himmelskörper entdeckt und bewiesen. Kant will diese Thatsachen in ihrer Entstehungsgeschichte darthun und die Astronomie auf diesem Wege physikalisch begründen. Er hatte die Idee einer physischen Astronomie, die als Aufgabe Bacon zuerst in seiner Encyklopädie der Wissenschaften aufgestellt und der Zukunft empfohlen hatte*). Es war dieselbe Idee, welche wenige Jahre nach der kantischen Schrift Lambert in seinen „kosmologischen Briefen" und später mit so großem Erfolge Laplace in seiner „Exposition du système du monde" weiter verfolgten, und zwar auf demselben Wege als Kant, ohne daß sie die Ideen ihres großen Vorgängers kannten. Auch Lambert lernte erst nach seinen kosmologischen Briefen die kantische Schrift kennen. Diese wissenschaftliche Uebereinstimmung veranlaßte einen freundschaftlichen Briefwechsel, in dem beide Männer ein halbes Decennium lang mit einander verkehrten**) Die Geschichte der Astronomie wird das Interesse haben,

*) De augmentis scientiarum. Lib. III. Cap. IV. Vergl. meine Schrift „Franz Bacon von Verulam oder das Zeitalter der Realphilosophie". Cap. IX. Nr. III. 1. S. 236 flgd.

**) Der Briefwechsel zwischen Kant und Lambert reicht von 1765 bis 1770. Vergl. Lambert's I. Brief an Kant. Gesammtausg. Bd. X. S. 468.

den Inhalt der kantiſchen Schrift im Einzelnen zu unterſuchen, während wir den Standpunkt und die wiſſenſchaftliche Richtung derſelben näher in's Auge faſſen.

Er nennt ſeine Schrift „Naturgeſchichte des Himmels". Was er darthun will, iſt die natürliche Geſchichte der Himmelskörper, ihre allmälige Entſtehung und Ausbildung. Und zwar ſind es Newton's Grundſätze d. h. mechaniſche Erklärungsgründe, die Kant an die Spitze ſeiner Theorie ſtellt. Es ſoll nichts gegeben ſein als die Materie im chaotiſchen Zuſtande, zerſtreut durch den Weltraum; es ſoll in dieſem Chaos nichts vorhanden ſein als die elementaren Grundſtoffe, die formloſe Maſſe; es ſollen hier keine anderen Kräfte wirken, als welche der Maſſe inwohnen, die Kräfte der Anziehung und Abſtoßung: aus dieſem gegebenen Material will Kant das Weltgebäude ableiten in ſeiner Ordnung und Harmonie; er will zeigen, wie aus dem Chaos ſich die Welt ſelbſtthätig bildet und entwickelt, wie durch das Spiel blinder Kräfte, die im Verhältniß der Maſſen wirken, die Centralkörper mit ihren Planeten, die Planeten mit ihren Monden u. ſ. f. allmälig entſtehen, in dieſer Geſtalt, dieſer Entfernung, dieſer Bewegung, wie ſich mit einem Worte das geſammte Weltgebäude zuſammenfügt in der Ordnung, welche Kopernikus, Keppler, Newton entdeckt haben. Das Weltgebäude wird beherrſcht durch das Geſetz der Gravitation, ſein Syſtem hat eine mechaniſche Verfaſſung. Dieſes mechaniſche Weltgebäude ſoll mechaniſch erklärt werden und nur mechaniſch; was aus mechaniſchen Grundſätzen erklärt werden kann, ſoll unverkürzt daraus erklärt werden.

In dieſem Punkte, in der Anwendung nämlich der mechaniſchen Erklärungsgründe, überbietet Kant die Theorie Newton's. Dieſer konnte ſich den Urſprung des Weltgebäudes und deſſen ſyſtematiſche Ordnung nicht durch natürliche Gründe oder durch eine

materielle Urſache vorſtellen. Darum behauptete er: „die Hand Gottes habe dieſe Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet*)." Sobald nach dem Urſprunge des Weltgebäudes gefragt wird, ſobald deſſen Geneſis erklärt werden ſoll, verwandelt ſich die newton'ſche Naturphiloſophie in einen kosmologiſchen Beweis vom Daſein Gottes; ſie befindet ſich in derſelben Verlegenheit, ſie ergreift dieſelbe Zuflucht als Descartes in der Frage nach dem erſten Grunde der körperlichen Bewegung. Die mechaniſche (natürliche) Erklärung der Dinge wird an dieſer Stelle abgeſchnitten, und die theologiſche tritt ein als nothgedrungene Ergänzung; die Natur wird an dieſer Stelle in die Schöpfung überſetzt: dieſe Ueberſetzung heißt natürliche Theologie oder Religion. Und ſo ſchließt ſich, wie es ſcheint, unter dem Anſehen des größten Naturforſchers ein feſtes Bündniß zwiſchen Religion und Naturwiſſenſchaft. Wo dieſe nicht weiter kann, da beugt ſie ſich, um die Religion auf ihre Schultern zu nehmen. Sie entgöttert, ſo weit ſie kann, die Natur, um zuletzt die Macht Gottes um ſo mehr zu verherrlichen.

Nun will Kant, im Widerſpruche mit Newton's Annahme, aber im Einklange mit deſſen Grundſätzen, das Weltgebäude nicht unmittelbar durch göttliche Schöpfung, ſondern allmälig durch materielle Urſachen entſtehen laſſen, er ſetzt an die Stelle der Schöpfung „Naturgeſchichte", ſelbſtthätige Ausbildung und Entwicklung des Weltſyſtems, eine ungeheure Periode natürlicher Geſtaltungen, die mit dem Chaos beginnt und mit dem geordneten Ganzen endet. Kant leugnet die Schöpfung nicht, er ſchiebt ſie nur weiter zurück, läßt ihr weniger übrig als Newton, erweitert auf ihre Koſten das Gebiet der Naturwiſſenſchaft und der mecha-

*) Allg. Naturgeſchichte und Theorie des Himmels. Zweiter Theil. I. Hauptſtück. Bd. VIII. S. 264.

niſchen Welterklärung und verkürzt um eben dieſes Gebiet die Theologie. Er ſagt nicht, das Weltgebäude, wie es beſteht, iſt unmittelbar ſo durch die Hand Gottes geſchaffen worden; ſondern er ſagt, das Weltgebäude, wie es iſt, hat ſich zu dieſer Geſtalt ſelbſt allmälig ausgebildet aus eigenen Kräften und auf rein mechaniſchem Wege. Iſt dieſer Widerſpruch mit Newton nicht zugleich ein Widerſpruch gegen die Religion gerade an der Stelle, wo Newton dieſelbe geſtützt hatte?

Dieſes Bedenken iſt zu auffallend und auch der Sache nach zu wichtig, um ſich einem ſo behutſamen Denker wie Kant zu verſchließen. Er hält ſich ſelbſt vor, was ihm von Seiten der Religion entgegenſteht. Die mechaniſche Weltanſicht, die er behauptet, hat vieles gemein mit den Lehren des Lucrez, Epikur, Leucipp, Demokrit, d. h. mit Lehren, die im Alterthume als Theorien des Atheismus bekannt und geläufig waren. Was alſo ſchützt Kant davor, daß man ihm Atheismus vorwirft oder aus ſeinen Grundſätzen ableitet? Gegen den Vorwurf ſchützt ihn natürlich nichts, aber die Folgerichtigkeit ſtellt er in Abrede. Wenn ſich aus der gegebenen Materie das Weltgebäude ſelbſt hervorbringt und aufbaut, ſo, könnte man einwenden, habe die Welt keinen Baumeiſter, alſo keinen Schöpfer nöthig. Kant läßt dieſen Einwand nicht gelten. Wie kann aus einem Chaos, in dem nur blinde Naturkräfte wirken, ein wohlgeordnetes Weltſyſtem entſtehn? Die Atomiſten des Alterthums erklärten die Ordnung der Dinge durch den Zufall; darin lag ihr Atheismus. Kant dagegen erblickt in dieſer Ordnung eine planmäßige Nothwendigkeit, alſo das Gegentheil des Zufalles; damit entſcheidet er ſich für das Gegentheil des Atheismus. Er ſchließt: weil aus dem Chaos eine ſolche Welt hervorgeht, darum muß das Chaos einen Schöpfer haben, der eine ſolche Welt in ihm anlegt. Gott hat

eine Welt geſchaffen, die ſich dem göttlichen Schöpfungsplane gemäß nach ihren eigenen Geſetzen entwickelt. So iſt Gott um ſo mehr der weiſe und mächtige Schöpfer der Welt, je weniger er nöthig hat ihr Baumeiſter zu ſein. „Er hat in die Kräfte der Natur eine geheime Kunſt gelegt, ſich aus dem Chaos von ſelber zu einer vollkommenen Weltverfaſſung auszubilden.“ „Es iſt ein Gott, eben deßwegen, weil die Natur auch ſelbſt im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“ Alſo weit entfernt, daß Kant's mechaniſche Weltanſicht den Atheismus zur Folge hat, ſo widerlegt ſie denſelben vielmehr, ja ſie begründet ſein Gegentheil ſtärker und einleuchtender, als irgend eine mit der Theologie vermiſchte Phyſik. Hier finden wir Kant wörtlich einverſtanden mit Bacon, der ebenfalls den Weltbau rein mechaniſch erklärt wiſſen wollte, wie es die Atomiſten des Alterthums verſucht hatten, und der aus demſelben Grunde als Kant die materialiſtiſche Welterklärung zu Gunſten der Religion auslegte. Was aber die Hauptſache iſt, ſo wollten beide die Naturwiſſenſchaft rein erhalten von fremden Begriffen, namentlich nicht verwirren laſſen durch unberechtigte Eingriffe von Seiten der Theologie, und ihren Spielraum ſo weit ausdehnen, als die Tragweite der phyſikaliſchen Erklärungsweiſe reicht. Aus materiellen Gründen, durch das Zuſammenwirken mechaniſcher Kräfte läßt ſich das Weltall erklären als entſtanden durch einen zeitlichen Bildungsproceß: darum ſoll man dieſe Erklärung verſuchen. Was aber aus Maſſe und Kraft allein nicht abgeleitet werden kann oder zu ſeiner Entſtehung höherer Kräfte bedarf als der blind wirkenden Anziehung und Abſtoßung, das ſoll man nicht mechaniſch erklären wollen.

Hier iſt die Grenze der mechaniſchen Grundſätze. Bewegte Körper mögen nur aus bewegenden Kräften erklärt werden, denn

hier ist in der Wirkung nicht mehr enthalten als in der Ursache. Aber lebendige Körper lassen sich nicht ohne Rest in mechanische Bedingungen auflösen und daraus ableiten. Wenn es auf der einen Seite der mechanischen Erklärungsweise frei stehen soll, zurückzugehen bis an die äußerste Grenze der beginnenden Welt, so soll sie auf der anderen Seite behutsam Halt machen, wo in der Natur das Leben beginnt. Ihr terminus a quo ist die formlose Masse, ihr terminus ad quem der lebendige Organismus: in diese Grenzen will Kant diese Erklärungstheorie bedächtig eingeschlossen haben. „Mich dünkt, man könne in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das ist: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll, denn wenn Materie vorhanden ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im Großen betrachtet, beigetragen haben. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Form erlange; man begreift, was erfordert wird, daß freischwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegen einander, die Uebereinstimmung der Richtung, die Excentricität, alles kann auf die einfachsten mechanischen Ursachen gebracht werden, und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken, weil sie auf die leichtesten und deutlichsten Gründe gesetzt werden können. Kann man wohl von der geringsten Pflanze oder einem Insect sich solcher Vortheile rühmen? Ist man im Stande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne*)?"

Welches auch die unbekannten Ursachen sind, aus denen das

*) Ebendaselbst. Vorwort. Bd. VIII. S. 233.

Leben hervorgeht, ſie müſſen jedenfalls höherer Art ſein als die mechaniſchen; es müſſen höhere, beſeelte, zweckthätige Kräfte ſein, die den lebendigen Körper organiſiren. Wenn daher der bewegten Körperwelt gegenüber die naturwiſſenſchaftliche Erklärung mit dem Syſtem der wirkenden Urſachen (mechaniſche Cauſalität) ausreicht, ſo fragt es ſich, ob ſie nicht gegenüber der lebendigen Körperwelt den höheren Begriff der Zweckurſachen (Teleologie) wird bejahen müſſen? Unverkennbar zielt Kant auf Erklärungsgründe dieſer Art, indem er das Leben vom Mechanismus unterſcheidet und als die unbekannte Größe der materialiſtiſchen Weltanſicht vorhält. Er bejaht in der Natur neben den blinden Kräften der Materie die zweckthätigen. In dieſem Punkte iſt er mit Leibniz einverſtanden, wie er mit Leibniz gegen Newton darin einverſtanden war, daß Gott eine Welt geſchaffen habe, die ſich ſelbſt aus eigenen Kräften nach inwohnenden Geſetzen entwickelt. Wäre die Welt nach der mechaniſchen Vorſtellungsweiſe gleich einem todten Uhrwerk in der Hand Gottes, das fortwährend die Leitung und Richtung des Künſtlers nöthig hat, um ſeinen richtigen Gang fortzugehen, ſo gäbe es eigentlich keine Natur, ſondern nur ein immerwährendes Wunder*). Als ein ſolches Wunder hatte die carteſianiſche Schule, namentlich die ſogenannten Occaſionaliſten, das menſchliche Leben, das Zuſammenwirken von Geiſt und Körper betrachtet, da ſie zwiſchen denkenden und ausgedehnten Weſen, zwiſchen vorſtellenden und bewegenden Kräften keinen natürlichen Zuſammenhang begreifen konnten. Leibniz verwandelte dieſes Wunder in eine natürliche Harmonie, die zwar durch Schöpfung entſteht oder in die Wirklichkeit tritt, aber ſich in jedem Individuum ſelbſtthätig entwickelt durch die ſtufenmäßige Ausbildung

*) Ebendaſelbſt. Zweiter Theil. VIII. Hauptſtück. Bd. VIII. S. 345.

der ursprünglichen Lebensanlage. Den Wunderbegriff der Cartesianer verneinte Leibniz durch den Begriff der natürlichen Entwicklung oder der natürlichen Geschichte des Individuums. Ganz in derselben Weise verneint Kant den Wunderbegriff Newton's, er setzt diesem die natürliche Entwicklung der Weltkörper, „die Naturgeschichte des Himmels" entgegen: er verhält sich zu Newton, wie Leibniz zu den Cartesianern. Es ist die leibnizische Weltanschauung selbst, von der Kant in diesem Entwurfe einer physischen Astronomie sich erfüllt zeigt, und gerade in dem Theile seiner Schrift, den er in der Vorrede der Aufmerksamkeit des Lesers besonders nahe legt, bekennt er die leibnizische Vorstellungsweise*).

Hatte sich Kant in seiner ersten Schrift die Aufgabe gesetzt, Descartes und Leibniz zu vereinigen, so sucht er in der zweiten augenscheinlich eine Vereinigung zwischen Leibniz und Newton. Besteht die Welt in einer Entwicklung selbstthätiger Kräfte, so hat Gott diese Kräfte geschaffen, damit sie den Weltplan ausführen, so ist das Weltgebäude selbst eine Entwicklung der höchsten Weisheit, eine vorherbestimmte Harmonie, eine natürliche Theodicee; die Ordnung der Dinge bildet eine unendliche Stufenreihe der Wesen, die „in ununterbrochener Gradfolge" fortschreiten. In dieser Ordnung hat jedes Glied seine innere Nothwendigkeit, nicht bloß seinen äußeren Nutzen; jedes ist eine in sich berechtigte Stufe in der continuirlichen Reihe des Ganzen. In dieser Stufenreihe ist der Mensch, weit entfernt das oberste Wesen zu sein, nur ein Mittelgeschöpf und darum keineswegs der Mittelpunkt oder Endzweck der Schöpfung**). Eine nichtige Einbil-

*) Ebendaselbst. Zweiter Theil. Hptstück VIII.

**) Ebendaselbst. Dritter Theil. S. 371.

dung schätzt die Dinge, als ob der Mensch der Mittelpunkt des Weltalls wäre und alles Uebrige nur die Bestimmung hätte, menschlichen Zwecken zu dienen. Kant macht diese Betrachtungsweise lächerlich, die nach dem Maßstabe der gewöhnlichen, äußeren, eigennützigen Zweckmäßigkeit urtheilt und besonders den Wolfianern geläufig war. Man möge die Natur nach Zwecken erklären, aber nach ihren eigenen inneren, nicht nach unseren Zwecken. Hier steht Kant vollkommen im ächten, naturgemäßen Geiste der leibnizischen Philosophie, die im Hinblick auf das Ganze der Welt die innere Zweckmäßigkeit der Dinge bejaht. „Die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen mit gleicher Nothwendigkeit in sich. Von der erhabensten Classe unter den denkenden Wesen bis zu dem verachtetsten Insect ist ihr kein Glied gleichgültig, und es kann ihr keines fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhange besteht, dadurch unterbrochen würde. Indessen wird alles durch allgemeine Gesetze bestimmt, welche die Natur durch die Verbindung ihrer ursprünglich eingepflanzten Kräfte bewirkt*)."

So vereinigten sich damals in dem Geiste Kant's die mechanischen Theorien eines Newton mit der lebensvollen Weltanschauung eines Leibniz. Ja diese letztere erfüllte Kant so lebhaft, daß er ihr nachgab selbst da, wo sie einem dichterischen Verstande mehr als dem wissenschaftlichen folgte. In der leibnizischen Metaphysik fanden die phantasievollen Vergleichungen und Analogien einen günstigen Spielraum. Durfte der Verstand von dem Bekannten auf das Unbekannte schließen nach dem Gesetze wirklicher Analogie, so ließ die Phantasie diese schon zu geschmeidige Fessel fallen und schloß von dem Bekannten auf das Unerkennbare nach

*) Ebendaselbst. Dritter Theil. S. 365.

eingebildeten Aehnlichkeiten. Es war die Neigung zu einer solchen phantasirenden Speculation gleichsam eine Mitgift des leibnizischen Geistes. In keinem war dieses Talent fruchtbarer als in Herder, dessen „Ideen zur Philosophie der Menschheit" in vielen Punkten auf Analogien von sehr bedenklicher Sicherheit gestellt waren. Man sollte meinen, der bedächtige Kant hätte nie aufgelegt sein können, diesem Zuge der leibnizischen Metaphysik zu folgen, er, der später mit so empfindlicher Strenge gerade diesen Zug an Herder's Ideen als „schwärmenden Verstand" tadelte. Und doch gefiel es ihm, am Ende seiner astronomischen Untersuchungen solchen Analogien nachzugehen, die weit über das Ziel einer möglichen Erkenntniß hinausführten. Er ging aus von einer wohlbegründeten Vergleichung zwischen dem Weltkörper und seinen Bewohnern und zeigte die Abhängigkeit, worin sich die geistigen Kräfte vom Organismus und dieser von der Stellung und Beschaffenheit des Weltkörpers befindet. Er folgerte weiter, daß der Stufenreihe der Planeten die Stufenreihe ihrer Bewohner analog sein müsse: wie die Vollkommenheit der Planeten mit ihren Entfernungen von der Sonne zunehme, so solle in derselben Gradfolge auch die Vollkommenheit ihrer Bewohner, die körperliche und geistige, wachsen, so daß in unserem Planetensystem die vollkommenste und freieste Geisterwelt auf dem Saturn throne. Zuletzt konnte er der Versuchung nicht widerstehen, diese Aussicht auf ein höheres Geisterreich in einer oberen Weltregion mit dem jenseitigen Leben und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele in die beliebte und geläufige Verbindung zu bringen. „Sollte die unsterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer Dauer an diesem Punkte des Weltraums, an unsere Erde, jederzeit gehaftet bleiben? Wer weiß, ist es ihr nicht zugedacht, daß sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes in der Nähe

soll kennen lernen? Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten*)?"

Diese Hypothesen sind bezeichnend für Kant's damaligen Standpunkt. Aber ebenso bezeichnend sind die Fragezeichen, womit Kant bedächtigerweise seine gewagten Sätze begleitet. Er wollte sie auch damals nicht als endgültige Behauptungen hinstellen. Er hielt diese Vorstellungen keineswegs für ausgemacht, aber auch nicht für unmöglich; er gönnte ihnen gern eine gewisse, der Einbildungskraft gefällige Wahrscheinlichkeit. „Es ist erlaubt, es ist anständig, sich mit dergleichen Vorstellungen zu belustigen, allein niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf so unsichere Bilder der Einbildungskraft gründen." Es war so ernstlich nicht gemeint, daß er seiner astronomischen Fernsicht noch einige Phantasiebilder hinzufügte im metaphysischen Geschmacke des Zeitalters, daß er seine Blicke in den jenseitigen Gegenden etwas zügellos schwärmen ließ. Sein wissenschaftlicher Untersuchungstrieb fesselte ihn in der diesseitigen Welt und verweilte mit Vorliebe in der Betrachtung unseres Planeten. Die physische Astronomie führte ihn zur physischen Geographie, die sich zu seiner Anthropologie verhielt, wie die Erde zu ihren Bewohnern; und zuletzt wird die innere Natur des Menschen der bleibende Gegenstand für die Untersuchungen der kritischen Philosophie. Man darf in dieser Rücksicht den Entwicklungsgang der kantischen Philosophie mit dem der griechischen vergleichen: sie steigt vom Himmel auf die Erde herab, lernt die Menschen, das irdische Geschlecht, kennen, und nimmt zuletzt den Menschen selbst, die menschliche Vernunft, zu ihrem beständigen Vorwurf. So gilt von Kant, was von Sokrates gesagt worden, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe.

*) Ebendaselbst. Dritter Theil. S. 379 — 80.

III.

Geologiſche Probleme.

1. Schickſale der Erde.

Einige kleinere geologiſche Unterſuchungen hängen der Zeit wie dem Geiſte nach genau zuſammen mit der Naturgeſchichte des Himmels. Die Erde hat wie jeder andere Weltkörper eine Bildungsgeſchichte gehabt, ſie hat viele und gewaltige Revolutionen beſtanden, bevor ſie fähig wurde, das Wohnhaus des Menſchen zu werden. Hier befindet ſich die Geologie mit den bibliſchen, von der Religion geheiligten Vorſtellungen in einem ebenſo großen Widerſpruch als die kopernikaniſche Aſtronomie. Sie beweiſt, daß zwiſchen der Entſtehung des Planeten und der Entſtehung des Menſchen ungeheure Zeiträume liegen, welche nöthig waren, um die Erde bewohnbar zu machen. Kant will die Zeiträume nach Jahrtauſenden berechnen, die heutige Geologie berechnet ſie nach Millionen, beide ſchätzen die Schöpfungsgeſchichte nach einem der Bibel fremden Maßſtabe.

Vorausgeſetzt nun, daß die Erde nach rückwärts eine ſolche allmälige Entwicklungsgeſchichte gehabt hat, läßt ſich daraus nicht nach vorwärts manches entſcheiden über ihre künftigen Schickſale, ihre Lebensfähigkeit, ihre endliche Dauer? Aus einigen wiſſenſchaftlich gültigen Daten ſucht Kant gleichſam die Zukunft der Erde vorauszubeſtimmen. Ob ſich die Achſendrehung der Erde vermindere, ſo daß zuletzt ein Zeitpunkt eintreten müſſe, wo der Wechſel von Tag und Nacht aufhört*)? Ob die Entwicklungs-

*) Unterſuchung der Frage, welche von der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achſe, wodurch ſie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung ſeit den erſten Zeiten ihres Urſprungs erlitten habe, welches die Urſach

kraft der Erde im Wachsen oder Abnehmen begriffen sei, ob die Erde veralte und sich einem endlichen Untergange nähere*)? Diese Fragen untersucht Kant in zwei kleinen Aufsätzen, von denen der erste offenbar später geschrieben, obgleich ein Jahr früher erschienen ist, als die Naturgeschichte des Himmels**). Die zweite Abhandlung über das Veralten der Erde oder deren zunehmende Unfruchtbarkeit stellt sich ganz auf geologische Gründe, die mit besonnenem Prüfungsgeiste untersucht und abgewogen werden. Man erkennt hier den kritischen Denker. Er giebt von sich aus keine Entscheidung, er will über die Frage nicht dogmatisch absprechen, er prüft nur die Ansichten anderer, die aus wissenschaftlichen Gründen die Erde für einen absterbenden Körper erklären. Diese Ansichten widerlegt, ihre Gründe entkräftet Kant. Entweder sind die vorgebrachten Gründe falsch oder nicht vollgültig. So läßt Kant behutsamerweise die Sache unentschieden, obwohl er selbst geneigt ist, an eine Abnahme der zeugenden Materie zu glauben. „Ich habe," schließt er seinen Aufsatz, „die aufgeworfene Frage von dem Veralten der Erde nicht entscheidend, sondern prüfend abgehandelt. Ich habe den Begriff richtiger zu bestimmen gesucht, den man sich von dieser Veränderung zu machen hat. Es können noch andere Ursachen sein, die durch einen plötzlichen Umsturz der Erde ihren Untergang zu Wege bringen könnten. Denn ohne der Kometen zu gedenken, so scheint in dem Inwendigen der Erde selber das Reich des Vulcans und ein großer Vorrath entzündeter und feuriger Materie verborgen zu sein,

---

davon sei und woraus man sich ihrer versichern könne? 1754. Bd. VIII. Nr. II.

*) Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen. 1754. Bd. IX. Nr. I.

**) Bd. VIII, Zweiter Theil. IV Hptstück S. 292.

welche unter der obersten Rinde vielleicht immer mehr und mehr über Hand nimmt, die Feuerschätze häuft und an der Grundfeste der obersten Gewölbe nagt, deren etwa verhängter Einsturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang in Feuer verursachen könnte."

2. Erdbeben von Lissabon.

Im Jahre darauf (1755) zeigte sich in einem furchtbaren Weltereigniß das Dasein jener unterirdischen vulcanischen Mächte. Es war das Erdbeben von Lissabon. Viele unter Kant's Mitbürgern wünschten von ihm eine nähere Belehrung über diese verheerende Naturerscheinung, die ganz Europa in Schrecken setzte. Der Philosoph ließ sich gern herbei, die nützliche Rolle eines naturwissenschaftlichen Publicisten zu übernehmen und durch eine gemeinverständliche Schrift die erschreckten Gemüther wissenschaftlich aufzuklären und moralisch zu beruhigen. Die Schrift wurde bogenweise ausgegeben; es war das einzigemal in seinem Leben, daß Kant drucken ließ, während er noch mit dem Manuscripte selbst beschäftigt war*). Gleich im Anfange der Schrift erklärte er, daß er nicht Unglücksfälle erzählen, sondern das Erdbeben lediglich als Naturerscheinung begreiflich machen wolle. Er stellte die Thatsache fest, beschrieb deren Verlauf, erklärte sie rein geologisch aus der innern vulcanischen Beschaffenheit der Erde selbst, ganz unabhängig von dem Einflusse fremder Weltkörper, womit Unverständige das Erdbeben hatten in Verbindung setzen wollen. So wußte er durch eine solche Erklärungsweise die Gemüther auch moralisch zu beruhigen und zu erheben. Er verwarf bei dieser

*) Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat. 1756. Bd. IX. Nr. II.

Gelegenheit wiederholt und auf das nachdrücklichste jene unverständige teleologische Betrachtung, die das mächtige Naturereigniß nur von seiner schrecklichen und menschenfeindlichen Seite ansah. Kant faßte bloß die naturgesetzliche Nothwendigkeit in's Auge. Es sei weder ein Unglück noch eine Strafe, sondern eine Naturerscheinung, bewirkt durch eine Reihe natürlicher Ursachen, vorherverkündigt durch mancherlei natürliche Vorboten. Das Weltall sei nicht gemacht, damit der Mensch lauter Bequemlichkeiten habe; der menschliche Nutzen oder Schaden sei nicht der Grund oder Endzweck der Dinge. Das Uebel in der Welt trifft immer nur den Theil, nicht das Ganze und dessen Ordnung. Was an diesem Punkte der Welt als Unglück hereinbricht, ebendasselbe erscheint an einem andern Punkte als Segen. Das Erdbeben, welches Lissabon vernichtet, vermehrt in Teplitz die Heilquellen. „Der Mensch ist von sich selbst so eingenommen," sagt Kant am Schlusse seiner Abhandlung, „daß er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und ihrer Anstalten sei. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein*)."

IV.

Die Streitfrage des Optimismus.

Diese Betrachtungsweise zeigt unverkennbar ihre Verwandtschaft mit Leibniz. Kant ist mit dem letztern einverstanden im Begriff der naturwissenschaftlichen Teleologie, einer nach Zwecken geordneten Welt; er ist mit ihm einverstanden im Begriff der

*) Bd. IX. S. 61. Schlußbetrachtung. Vgl. Einleitung S. 27.

Theodicee, der Schöpfung und Ordnung der Welt durch göttliche Weisheit: seine Weltansicht ist, wie die leibnizische, optimistisch. Kant vertheidigt die optimistische Weltansicht, indem er das Erdbeben von Lissabon erklärt, ein Ereigniß, ganz dazu angethan, ein jedermann einleuchtendes Zeugniß gegen die Optimisten abzulegen und den gesunden Menschenverstand selbst pessimistisch zu machen. In der That hatte das Schicksal Lissabons den Wortführer des aufgeklärten Verstandes, Voltaire, bewogen, ein Wortführer des Pessimismus zu werden*). Von hier kam der erste Grund seines Zwiespaltes mit J. J. Rousseau, der sich auf Leibniz und Pope, den deutschen Metaphysiker und den englischen Dichter, berief, indem er seinen Glauben an die beste Welt gegen Voltaire vertheidigte**). Pope und der ihm verwandte Haller in ihren Lehrgedichten vom Ursprunge des Uebels, der besten Welt u. s. f. entsprachen ganz dieser leibniz-kantischen Denkweise. Bekanntlich waren sie Kant's Lieblingspoeten; in seinen Schriften und Vorlesungen brauchte er gern und häufig ihre Aussprüche, um seine metaphysischen Sätze gleichsam beredter und eindringlicher zu machen. Der letzte Theil der Naturgeschichte des Himmels ist wie besäet mit Pope-Haller'schen Versen.

„Le tout est bien," hatte Rousseau gegen Voltaire behauptet. Die optimistische Weltansicht hing in Rousseau sehr genau mit seinem Theismus zusammen, sie war nach seinem eigenen Dafürhalten dessen nothwendige Folge. Sein Theismus war der Glaube an die ideale Vollkommenheit der Natur, zu der Rousseau die Menschen zurückführen, die er namentlich durch eine

*) Vergl. die beiden Gedichte Voltaire's „sur le désastre de Lisbonne" und „sur la loi naturelle".

**) Correspondance de J. J. Rousseau. T. I. Lettre à Voltaire. le 18. Aout 1756.

neue Erziehung in einem neuen Menschengeschlechte wiederherstellen wollte; daher die Anziehungskraft, welche die Schriften Rousseau's, besonders sein „Emile," auf Kant ausübten. Uebrigens wäre es eine sehr interessante und lehrreiche psychologische Studie, in der Gemüthsverfassung Voltaire's und Rousseau's die Züge etwas näher zu verfolgen, die den Einen mitten im Genusse der Welt, im Reichthum und Ruhm, die er begehrt und besitzt, zum Pessimisten, und den Andern mitten unter den Verfolgungen der Welt, in der Einsamkeit und Armuth, unter dem beständigen Druck eines krankhaften Argwohns, zum Optimisten gemacht haben.

Die Streitfrage zwischen den beiden Weltansichten reizte die philosophirenden Geister und war ein beliebtes Thema ihrer Disputationen. Sie sollte auch in Königsberg bei einem akademischen Anlaß auf dem Katheder verhandelt werden. Der Magister Weymann hatte eine Schrift „de mundo non optimo" drucken lassen, die er öffentlich vertheidigen wollte. Kant war aufgefordert, die Opposition zu führen; er lehnte sie ab und schrieb statt dessen als Programm seiner Vorlesungen den „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus"*). Ohne sich auf die Zeugnisse der Erfahrung einzulassen, gab Kant in dieser Schrift bloß den metaphysischen Lehrbegriff der besten Welt, gestützt auf lauter Beweisführungen der wolfischen Schule. Nur eine Welt könne die vollkommenste sein; die vollkommenste Welt müsse in dem Stufenreich der Dinge bestehen, deren oberstes Wesen Gott selbst sei; unter allen möglichen Welten müsse die wirkliche deßhalb die vollkommenste sein, weil sie sonst nicht wirklich (d. h. geschaffen) sein würde. Er bewies auf diese Weise, wie schon Leibniz gethan hatte, die Vollkommenheit der Welt aus deren Wirklichkeit.

*) Bd. VI. Nr. I. S. 1 — 10.

In keiner Schrift erscheint Kant gebundener an die leibniz-wolfische Denkweise, nirgends so sehr eingenommen von den Schulbegriffen der dogmatischen Metaphysik. Kein Wunder daher, daß diese Schrift Hamann so sehr mißfiel, der sogleich die Schwäche der wolfischen, überhaupt der dogmatischen Verstandesphilosophie in den kantischen Sätzen wiedererkannte und mit wenigen Worten dieselbe so deutlich und treffend bloßlegte, als er kaum sonst wo geurtheilt hat. Wenigstens wüßte ich in den tiefsinnigen Schriften Hamann's kaum eine zweite so einfach und klar geschriebene Stelle. Kant hatte ihm ein Exemplar seiner Betrachtungen über den Optimismus zugeschickt. „Seine Gründe," schreibt Hamann an Lindner, „verstehe ich nicht; seine Einfälle aber sind blinde Jungen, die eine eilfertige Hündin geworfen. Wenn es der Mühe lohnte, ihn zu widerlegen, so hätte ich mir wohl die Mühe geben mögen, ihn zu verstehen. Er beruft sich auf das Ganze, um von der Welt zu urtheilen. Dazu gehört aber ein Wissen, das kein Stückwerk mehr ist. Vom Ganzen also auf die Fragmente zu schließen ist eben so als von dem Unbekannten auf das Bekannte. Ein Philosoph, der mir befiehlt, auf das Ganze zu sehen, thut eine eben so schwere Forderung an mich als ein Anderer, der mir befiehlt, auf das Herz zu sehen, mit dem er schreibt, das Ganze ist mir eben so verborgen, wie mir Dein Herz ist. Meinst Du denn, daß ich Gott bin? Du machst mich dazu durch Deine Hypothese oder hältst Dich selbst dafür. Die Unwissenheit oder Flüchtigkeit im Denken macht eigentlich stolze Geister; je mehr man aber darin weiterkömmt, desto demüthiger wird man, nicht im Styl, aber am inwendigen Menschen, den kein Auge sieht und kein Ohr hört und keine Elle ausmißt *)."

*) Hamann's Schriften. Herausgeg. von Friedrich Roth. Th. I. Br. 58. (12. Oct. 1759.) S. 491.

Dieſe ganze Stelle würde Kant der kritiſche Philoſoph unterſchrieben haben. Es begreift ſich daher, daß Kant der kritiſche Philoſoph unter allen ſeinen früheren Schriften keiner abgeneigter war, als der über den Optimismus. Sein Biograph Borowski erzählt uns, daß er Kant einige Jahre vor deſſen Tode um die Schrift gebeten habe, in der Abſicht, ſie einem Freunde zu ſchicken. „Mit wirklich feierlichem Ernſte," fährt Borowski fort, „bat mich Kant, dieſer Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, ſie, wenn ich ſie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, ſondern gleich zu kaſſiren." Wenn nun der Biograph ſeinerſeits hinzufügt, daß er wirklich nicht wiſſe, was Kant zu ſolcher Härte gerade gegen dieſes ſein Erzeugniß bewogen habe*), ſo ſehen wir daraus, daß Borowski niemals gewußt hat, welcher Philoſoph Kant geweſen und was er geworden war im Gange ſeiner Entwicklung. Er kannte den Denker nicht, deſſen Leben er ſkizzirt hat. Die Schrift über den Optimismus, ſo dürftig ſie iſt, bezeugt unzweideutig den dogmatiſchen Metaphyſiker in ſeiner abhängigſten Geſtalt. Sie iſt unter allen früheren Schriften Kant's diejenige, die er am wenigſten noch einmal geſchrieben haben würde. So wenig er auch ſeine Autorſchaft verleugnen wollte, durfte er wohl wünſchen, dieſe Schrift niemals geſchrieben zu haben.

V.

Akademiſche Abhandlungen.

1. Naturphiloſophiſche Probleme.

Wir haben früher behauptet, daß Kant im Grunde niemals ein dogmatiſcher Schulmetaphyſiker geweſen ſei; doch erſcheint er als ſolcher in ſeiner Schrift über den Optimismus. In der That

*) Borowski, Darſtellung des Lebens u. ſ. f. S. 58. 59. Anmerk.

legen wir auf dieſes Zeugniß ein ſehr geringes Gewicht. Nicht in der optimiſtiſchen Denkweiſe an ſich, ſondern in den wolfiſchen Beweiſen, worauf ſie geſtützt wird, liegt der dogmatiſche Charakter. Es läßt ſich genau nachweiſen, daß Kant dieſe Beweiſe mehr nach außen, wie zur akademiſchen Etikette, annahm, daß er ihnen eine innere Geltung nicht zuſchreiben konnte, da er ſie ſchon in früheren Schriften erſchüttert hatte. Der Verſuch über den Optimismus iſt ſeinem ganzen Charakter nach, ſowohl was den Anlaß als die Ausführung betrifft, durchaus exoteriſch. Er beruft ſich unter anderen auf den leibniz-wolfiſchen Satz, daß zwei Dinge nicht vollkommen einerlei Realität haben, daß deshalb nicht zwei oder mehrere gleich vollkommene Welten exiſtiren können. Aber eben dieſem Satze hatte Kant in ſeiner Habilitationsſchrift einige Jahre vorher widerſprochen. Und nicht bloß dieſem Satze, ſondern der leibniz-wolfiſchen Philoſophie überhaupt in ſehr weſentlichen Punkten. So war es Kant wenn auch mit dem Glauben an die beſte Verfaſſung der wirklichen Welt, doch gewiß nicht mit den dafür aufgeſtellten Gründen in Wahrheit wiſſenſchaftlicher Ernſt. Oder es wäre zwiſchen den Betrachtungen über den Optimismus vom Jahre 1759 und der akademiſchen Habilitationsſchrift vom Jahre 1755 ein auffallender Widerſpruch, der einem offenbaren Rückſchritt gleichkäme.

Wir haben früher erzählt, aus welchen Gründen die Habilitation Kant's die Vertheidigung von drei verſchiedenen Abhandlungen verlangte. Von dieſen Schriften iſt hier die Rede. Die erſte Schrift ging gegen die carteſianiſche Körperlehre, die durch die newton'ſche berichtigt werden ſollte. Die beſtimmten Cohäſionszuſtände der Körper, feſte und flüſſige, laſſen ſich nicht, wie die Carteſianer behaupten, aus den räumlichen Verhältniſſen der Theile erklären. Es bedarf dazu der Vermittlung einer

elaſtiſchen Materie, in deren undulatoriſche Bewegung Kant das Weſen der Wärme ſetzt *). Wichtiger für die ſpäteren Begriffe der kantiſchen Naturphiloſophie iſt die dritte Abhandlung **). Der Grundbegriff der leibniziſchen Metaphyſik ſind die Monaden, der Grundbegriff der Geometrie iſt der Raum. Die Monaden ſind ihrem Weſen nach untheilbar, der Raum dagegen in's Endloſe theilbar. So ſcheint zwiſchen beiden ein unauflöslicher Widerſpruch zu beſtehen. Wie können Monaden im Raum exiſtiren? Wie können ſie als räumliche Größen begriffen werden? Die Metaphyſik kann die Körper nicht ohne Monaden, die Mathematik die Körper nicht ohne Raum begreifen? Wie vereinigt ſich hier der metaphyſiſche mit dem geometriſchen Begriff? Mit andern Worten: wie ſind Körper möglich? Das iſt die Frage, die Kant in ſeiner phyſiſchen Monadologie beantwortet. Die Monade beſchreibt durch ihre Kraft eine räumliche Sphäre, in der ſie alle übrigen von ſich ausſchließt. Kraft ihrer Undurchdringlichkeit muß ſie einen Ort behaupten oder eine räumliche Wirkungsſphäre einnehmen. Schon Leibniz hat die Kraft der Undurchdringlichkeit oder Trägheit als die „materia prima“ begriffen, woraus er die wirkliche Materie ableitete. Kant fügt dieſer Kraft die newton'ſche Attraction hinzu, um aus dem Zuſammenwirken beider die beſtimmte Raumerfüllung, das Volumen des Körpers, zu erklären. Er geht alſo auch hier darauf aus, in den Elementarbegriffen der Körperlehre Leibniz und Newton zu vereinigen. Dieſe Abhandlung iſt der erſte Verſuch, den

*) Meditationum quarundam de igne succincta delineatio. 1755. Bd. VIII. Nr. IV.

**) Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam. 1756. Bd. VIII. Nr. V.

Kant macht, den Begriff der Materie zu construiren als das gemeinschaftliche Product zweier Factoren, der Attraction und Repulsion. In dieser Rücksicht bildet sie den ersten Keim zu seiner spätern Naturphilosophie*).

2. Metaphysisches Problem.

Wolf und Crusius.

Den größten Nachdruck legen wir auf die zweite Abhandlung, die eigentliche Habilitationsschrift**). Sie macht die Erkenntnißtheorie der dogmatischen Metaphysik zum Gegenstande ihrer Kritik. Zwar steht diese Kritik selbst noch innerhalb der dogmatischen Grenzen, aber sie widerstreitet bereits den leibnizwolfischen Lehren in wichtigen Punkten. Wäre es nicht das gewöhnliche Schicksal solcher Dissertationen, daß sie unbeachtet bleiben, so dürfte man sich wundern, warum die Darstellungen der kantischen Philosophie diese Schrift nicht eingehender beleuchten. Einige der Hauptschriften des nächsten Decenniums sind hier schon vorgebildet. Man findet Kant bereits auf dem Wege sowohl zu dem Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, als zu der Schrift über den einzigen möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes. Auch gehörte nur ein Schritt dazu, um „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" zu entdecken.

Was aber vor allem wichtig und erfolgreich ist: Kant untersuchte in dieser Schrift zum erstenmale den Satz des Grundes, den Begriff der Causalität. Er ist auf dem Wege, in demselben Punkte mit Hume zusammenzutreffen; noch freilich ist er von

*) Ebendaselbst. Prop. V — X. Bd. VIII. S. 413 — 20.

**) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. 1755. Bd. III. Nr. I.

Hume weit entfernt. Doch dem Inhalte nach ist es dasselbe Problem, das er untersucht, wenn auch seine Untersuchung noch im Geiste der dogmatischen Metaphysik verläuft. Innerhalb der letzteren war bereits der Satz des Grundes streitig geworden. Er bildete die Streitfrage zwischen den Wolfianern und Crusius. Auch zu dieser Streitfrage nimmt Kant, wie zu der früheren zwischen Descartes und Leibniz, eine schiedsrichterliche Stellung.

Nach dem Satze des Grundes soll alles geschehen, bestimmt durch wirkende Ursachen. Davon wollte Crusius die menschlichen Handlungen ausgenommen wissen. Er setzte jenem Satze der Causalität die menschliche Willensfreiheit entgegen als ein widerlegendes oder wenigstens einschränkendes Zeugniß. Hier macht Crusius, insbesondere vom theologischen Standpunkte aus, alle die Einwände, welche die deterministischen Systeme von jeher erfahren haben. Er erklärt die leibniz-wolfische Philosophie für baaren Determinismus, weil sie den Satz des Grundes als ein metaphysisches Princip in strenger Allgemeinheit gelten lasse. Wenn demnach alles, auch die menschlichen Handlungen, diesem Gesetze folgen, so hören unsere Handlungen auf, frei, willkürlich, zurechnungsfähig, strafwürdig zu sein; der Unterschied des Guten und Bösen erlischt, mit ihm das sittliche Leben in seinem durch die Gesinnung bestimmten Charakter. Auch werde hier nicht geholfen mit jener Unterscheidung, welche die Wolfianer gemacht hatten, zwischen der geometrischen und moralischen (unbedingten und bedingten) Nothwendigkeit. Sind einmal die menschlichen Handlungen nicht frei im Sinne der Willkür, so ist es gleichgültig, welchen Namen ihre Nothwendigkeit führt; sie sind determinirt, gleichviel wodurch, d. h. sie können nicht anders sein als sie sind.

Dieſe Einwände, welche Cruſius von Seiten der Willensfreiheit dem Satze des Grundes entgegenſtellt, ſucht Kant aus dem Wege zu räumen. Darin ſtimmt er mit Cruſius überein, daß es mit jener wolfiſchen Unterſcheidung nicht gethan ſei, daß die Freiheit der menſchlichen Handlungen nicht weniger geleugnet werde, wenn man den Grad oder das Quantum ihrer Nothwendigkeit vermindere. Vielmehr ſind die Beſtimmungsgründe unſerer Handlungen anderer Art. Sie ſind nicht „phyſiko-mechaniſch", ſondern pſychologiſch; es ſind innere Beſtimmungsgründe, Neigungen, welche durch Vorſtellungen beſtimmt werden. So iſt der menſchliche Wille durchgängig ſpontan; er iſt frei, wenn ihn die Vernunft ſelbſt, die Vorſtellung des wahrhaft Guten, zum Handeln beſtimmt*). Man ſieht, daß ſich Kant, indem er Wolf preisgiebt, in den Mittelpunkt der leibniziſchen Vorſtellungsweiſe zurückzieht, um von hier aus den Satz des Grundes gegen Cruſius zu retten und die Geltung der Cauſalität auch in der moraliſchen Welt aufrecht zu halten. Er hebt die Nothwendigkeit nicht auf, indem er an die Stelle der äußeren Beſtimmungsgründe die inneren, der phyſiko-mechaniſchen die pſychologiſchen, oder kurzgeſagt an die Stelle der Urſachen die Motive ſetzt. Die überwiegende Neigung von innen her ſoll den menſchlichen Willen entſcheiden: das iſt Selbſtbeſtimmung, aber keine freie, vielmehr „Heteronomie", wie Kant ſpäter dieſen Standpunkt und überhaupt ſämmtliche dogmatiſche Moralſyſteme im Gegenſatze zu dem ſeinigen bezeichnete.

Der Satz des Grundes gilt ihm als ein Axiom, von dem keine Ausnahme ſtattfindet, das in unbeſchränkter Geltung den ganzen menſchlichen Willen unter ſich begreift: ſo weit iſt Kant an dieſer Stelle entfernt von ſeinem ſpätern kritiſchen Standpunkt. Die

*) Ebendaſelbſt. Prop. IX. Bd. III. S. 19—31.

Cauſalverknüpfung der Dinge gilt ihm als eine objective, in der Natur ſelbſt begründete: ſo weit iſt Kant noch entfernt von dem Geiſte der hume'ſchen Unterſuchung.

Nicht die Geltung der Cauſalität will er beſchränkt, nur die Faſſung in der leibniz-wolfiſchen Philoſophie will er nach dem Vorgange von Cruſius berichtigt wiſſen. Alles in der Welt hat ſeinen „beſtimmenden Grund (ratio determinans)". Man ſoll „beſtimmend" ſagen nicht „zureichend (sufficiens)", denn für die zureichenden Gründe giebt es kein entſcheidendes Merkmal, wohl aber für die beſtimmenden. In jedem wahren Urtheil iſt das Prädicat mit dem Subject durch einen ſolchen beſtimmenden Grund verknüpft. Das Merkmal dieſes beſtimmten Prädicats iſt die Ausſchließung ſeines Gegentheils*). Wenn ich genau einſehe, daß alle Urtheile entweder analytiſche oder ſynthetiſche ſind, wenn ich ebenſo genau einſehe, daß die Erfahrungsurtheile nicht analytiſch ſind, ſo habe ich den Grund, der mich zu dem Urtheile beſtimmt: die Erfahrungsurtheile ſind ſynthetiſch.

Dieſe Beſtimmungsgründe können vorhergehende oder nachfolgende ſein „rationes antecedenter aut consequenter determinantes". An ſich genommen ſind freilich die Gründe allemal früher als die Folgen, das Beſtimmende früher als das Beſtimmte; aber für unſern Verſtand kann ſich das Verhältniß umkehren: entweder erkennen wir die Folgen aus den gegebenen Gründen, ſo urtheilen wir „antecedenter", oder wir erkennen die Gründe aus den gegebenen Folgen, ſo urtheilen wir „consequenter". Dort ſchließen wir aus dem Baum auf die Früchte, hier von den Früchten auf den Baum. In dem erſten Fall iſt die ratio determinans Grund der Sache, Realgrund, „ratio essendi vel fiendi"; in dem zweiten iſt die ratio determinans

*) Ebendaſelbſt. Prop. IV.

Grund unſerer Erkenntniß, Idealgrund, „ratio cognoscendi“*).

Dieſen Unterſchied hatte Wolf nicht gemacht, Cruſius führte ihn ein, Kant bejaht ihn ausdrücklich und zieht daraus wichtige Folgen. Der Unterſchied nämlich zwiſchen vorhergehenden und nachfolgenden Beſtimmungsgründen iſt offenbar der erſte Fingerzeig zur Unterſcheidung unſerer Erkenntnißurtheile in ſolche, die a priori folgen, und in ſolche, die a poſteriori ſchließen: in Vernunft- und Erfahrungsurtheile. Und dieſe Unterſcheidung, weiter verfolgt, führt an die Schwelle der hume'ſchen Unterſuchung, führt zu dem Unterſchiede der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile. Doch ſoweit geht Kant an dieſer Stelle noch nicht.

Vorderhand genügt die Unterſcheidung der Real- und Idealgründe, welche die Wolfianer nicht unterſchieden und darum verwechſelt haben, um die dogmatiſche Metaphyſik in folgenden weſentlichen Punkten zu berichtigen und zu widerlegen.

Nichts kann den Realgrund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt haben, oder es müßte vor ſeinem Daſein exiſtiren, was zu behaupten eine offenbare Ungereimtheit wäre. Durch eine ſolche Ungereimtheit hat ſeit Descartes die Metaphyſik vermöge des ontologiſchen Beweiſes das Daſein Gottes demonſtriren wollen. Man wollte aus dem Begriff Gottes deſſen Daſein folgern. Wie hat man geſchloſſen? Weil Gott als das allervollkommenſte Weſen gedacht werden müſſe, ſo müſſe er exiſtiren, denn die Exiſtenz ſei in eben jenem Begriffe, wie das Merkmal in der Vorſtellung, enthalten. Wie hätte man ſchließen ſollen? Weil Gott ſeinem Begriff nach das allervollkommenſte Weſen ſei, ſo müſſe er auch als exiſtirend gedacht werden. So hat man den

*) Ebendaſelbſt. Prop. V.

Realgrund offenbar mit dem Idealgrunde verwechselt; man hat den erſten behauptet, während man den andern allein behaupten durfte.

Kant berichtigt dieſen fehlerhaften ontologiſchen Beweis. Nicht aus der Denkbarkeit Gottes, ſondern aus der Denkbarkeit (Möglichkeit) der Dinge will er die Nothwendigkeit des göttlichen Daſeins dargethan wiſſen. Es könnte nichts gedacht werden, wenn nicht etwas wäre; es könnte nichts ſein, wenn es nicht einen letzten Grund aller Dinge, ein abſolut nothwendiges Weſen d. h. Gott gäbe. Es muß ein Weſen exiſtiren, ohne welches alles Andere unmöglich ſein, unmöglich gedacht werden könnte. Nun iſt etwas, alſo iſt Gott. Es iſt dieſelbe Form, in der Kant ſpäter den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes aufſtellte. Dieſe Form erklärt er hier für die einzig richtige des ontologiſchen Beweiſes, den er ſpäter als den einzig möglichen Beweis vom Daſein Gottes überhaupt geltend machte, den er in der Kritik der reinen Vernunft als dieſen einzig möglichen Beweis, der alle übrigen ſtützt, widerlegte*).

Nichts geſchieht ohne Realgründe (vorhergehende Beſtimmungsgründe). Hier trifft Kant auf die Einwände, die Cruſius in Betreff der menſchlichen Handlungen gemacht hatte. Nach Kant ſchließt das determinirte Handeln keineswegs das moraliſche aus. Vielmehr ſollen in der menſchlichen Natur die Beſtimmungsgründe moraliſche Triebfedern werden.

Aber, was uns wichtiger erſcheint, Kant verſucht ſeinen orthodoxen Gegner zugleich logiſch zu widerlegen und macht zu dieſem Zwecke einen Verſuch, den er ſpäter in einer ſeiner bedeutſamſten und ſcharfſinnigſten Abhandlungen ausgeführt hat. Nach Cruſius ſoll es keine Realgründe geben, welche die menſch-

*) Ebendaſelbſt. Prop. VI. Schol. Prop. VII. S. 13 — 16.

lichen Handlungen bestimmen. Eine Handlung geschieht, sie tritt jetzt in Existenz, sie hat vorher nicht existirt. Gesetzt, wir können ihre gegenwärtige Existenz nicht begründen, so steht die Frage offen, ob nicht ihre vorherige Nichtexistenz sich begründen lasse? Fehlen die positiven Bestimmungsgründe, warum diese Handlung jetzt geschieht, so finden sich doch negative Bestimmungsgründe, warum sie vorher nicht geschah. Es ist aber klar, daß folgende Sätze identisch sind: die Handlung geschieht jetzt = sie geschah vorher nicht; ihre gegenwärtige Existenz = ihrer vorherigen Nichtexistenz. Hat man die letztere begründet, so hat man eben dadurch die erste erklärt.

Negative Bestimmungsgründe sind auch Gründe. Das Nichtsein einer Handlung ist auch ein zu erklärendes Etwas. Oder ganz allgemein ausgedrückt: die Negation ist nicht gleich nichts, sie ist etwas, sie ist eine reale Größe, nur negativ in Beziehung auf eine andere. Daß negative Gründe reale Gründe, negative Größen reale Größen sind: dieser fruchtbare und folgenreiche Begriff geht dem Geiste Kant's an dieser Stelle auf. Hier liegt der erste Keim zu seinem spätern „Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen". Dieser Versuch ist ebenfalls gegen Crusius gerichtet, er bestreitet dessen Begriff der logischen Negation, er will diesen Begriff durch die Mathematik verbessern.

Eine Handlung negativ begründen, heißt keineswegs, dieselbe nicht begründen, sondern ihr Nichtgeschehen d. h. ihre Unterlassung begründen. Wenn ich weiß, warum die Handlung bis zu diesem Augenblick nicht geschehen ist, so weiß ich auch, warum sie in diesem Augenblicke geschieht, vorausgesetzt, daß sie geschieht. Kant selbst fühlt, daß er hier einen Begriff einführt, der die bisherige Logik, namentlich die seines Gegners, übersteigt. Darum

ſetzt er hinzu: „Wenn dieſe Beweisführung wegen ihrer zu tiefen Begriffsanalyſe etwas zu dunkel ſcheinen ſollte, ſo möge man ſich mit dem begnügen, was ich früher geſagt habe*)." Er bricht ab, und die Fortſetzung folgt in jener ſpäteren Abhandlung, die das hier berührte Thema an der Wurzel ergreift und ausführt. Hätte man die kantiſche Habilitationsſchrift genauer eingeſehen, ſo würde man den Verſuch über die negativen Größen beſſer erklärt und vor allem ſeine wahre Abſicht erkannt haben.

Was endlich das logiſche Verhältniß von Grund und Folge angeht, ſo begreift Kant dasſelbe als Identität, ſo daß nichts aus dem Grunde folgt, als was in ihm enthalten war; daß in der Folge nicht mehr enthalten iſt als im Grunde**). Daraus ſchließt er richtig, daß die Summe aller Realität in der Welt immer dieſelbe bleibe, daß ſie auf natürlichem Wege weder vermehrt noch vermindert werde: ein Satz, den ſchon die griechiſche Metaphyſik in ihren Anfängen behaupten mußte**). Dieſen Satz, den auch Leibniz ausgeſprochen hatte, wiederholt Kant in

*) Cum vero id, qnod entis existentis antecedentem non existentiam determinat, praecedat notionem existentiae, idem vero, quod determinat, ens existens antea non exstitisse, simul a non existentia ad existentiam determinaverit, (quia propositiones: quare, quod jam existit, olim non existiterit, et quare, quod olim non exstiterit, jam existat, revera sunt identicae) h. e. ratio sit existentiam antecedenter determinans, sine hac etiam omnimodae entis illius, quod ortum esse concipitur, determinationi, hinc nec existentiae locum esse abunde patet. Haec si demonstratio propter profundiorem notionum analysin cuiquam subobscura esse videatur, praecedentibus contentus esse poterit. Sect. II. Prop. VIII. Schol. (Bd. III. S. 18).

**) Ebendaſelbſt. Prop. X. 1 — 3. S. 31.

seinem Versuch über die negativen Größen. Dort hat man ihn bemerkt und als besondere Wichtigkeit hervorgehoben, als ob er der Grundgedanke dieser Schrift wäre. Er ist eine bloße selbstverständliche Folgerung aus dem Grundgedanken der Schrift und keineswegs dort zum erstenmale von Kant aufgestellt worden.

Sowie Kant das Verhältniß von Grund und Folge an dieser Stelle beweist, ist die Folge im Grunde enthalten, läßt sich mithin die Folge aus dem Grunde schöpfen, sobald man den letzteren nur genau einsieht und sorgfältig zergliedert. Demnach ist alles Begründen ein bloßes Folgern, alles Folgern und Schließen ein Zergliedern oder Analysiren der Begriffe, alles Erkennen mithin ein analytisches Urtheilen. Noch also gelten im Verstande Kant's die Causalurtheile nicht für synthetische. Sobald sie als solche erkannt werden, beginnt das hume'sche Problem. Noch also hat Kant dieses Problem nicht erkannt, so sehr ihn der Inhalt desselben, der Satz des Grundes, beschäftigt.

Sind Grund und Folge identisch, so ist alles Erkennen durch Gründe nichts als Analysis der Begriffe, so sind alle Schlußfolgerungen analytische Urtheile oder, was dasselbe heißt, verdeutlichte Begriffe, so erlaubt der logisch richtige und vollkommene Schluß nur eine einzige Form. Genau unter diesem Gesichtspunkte beurtheilt Kant einige Jahre später die Lehre von den Schlüssen und entdeckt hier die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

3. Metaphysische und physikalische Grundsätze.

Wolf und Newton.

Ein solche Tragweite hat die kantische Habilitationsschrift über die ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntniß. Sie enthält die Anlage für die drei ersten Schriften des folgenden

Decenniums. Ich ſage nicht, daß ſie dieſe folgenden Schriften nach einem bewußten Plane beabſichtigt, ſondern daß ſie dieſelben vorbereitet, daß ſie den Geiſt Kant's auf die Punkte hinführt, die er dort unterſucht, daß ſie mit einem Worte die Entſtehung der folgenden Schriften erklärt, die ſonſt ohne Zuſammenhang daſtehen.

Ueber den Zweck ſelbſt der Habilitationsſchrift ſind wir nicht im Dunkeln. Ihr letzter Theil ſagt uns, wohin ſie zielt. Sie hat die deutliche Abſicht, die Grundſätze der metaphyſiſchen Erkenntniß ſo zu faſſen, daß ſie der newton'ſchen Naturphiloſophie nicht widerſtreiten. Wenn alles in der Welt ſeine Realgründe hat, ſo muß es einen realen (phyſiſchen) Zuſammenhang der Dinge geben, ſo müſſen die Dinge in Zeit und Raum mit einander verknüpft ſein. Daraus folgt das wirkliche Daſein der Körper, und daß die Seele mit dem Körper auf nothwendig-natürliche Weiſe zuſammenhängt. Aus dem Satze des Grundes folgert Kant die Nothwendigkeit der Succeſſion und Coexiſtenz. Jene erklärt die zeitliche Veränderung und den Wechſel der Dinge, dieſe deren räumliche Gemeinſchaft. Unabhängig von einander können die Dinge nur dann eine geordnete Welt bilden, wenn ſie von Gott, als ihrem gemeinſchaftlichen Urheber, in Uebereinſtimmung geſetzt werden. Kant will den Begriff der Weltharmonie vereinigen mit dem der realen Verknüpfung. Er verwirft das Syſtem der Harmonie, welches den phyſiſchen Zuſammenhang der Dinge ausſchließt: die leibniziſche Lehre der „harmonia praestabilita“. Er verwirft das Syſtem der gelegentlichen Urſachen, das den Zuſammenhang zwiſchen Seele und Körper als ein fortgeſetztes Wunder anſieht: den Occaſionalismus von Malebranche und Geulinx. Die Weltharmonie im kantiſchen Sinn beſteht in und durch den phyſiſchen Zuſammenhang der Dinge. Was heißt

das anders als metaphyſiſch begründen, was Kant ſchon in der Naturgeſchichte des Himmels gewollt hatte: die Einheit von Schöpfung und Natur, Harmonie und Mechanismus, teleologiſcher und mechaniſcher Naturerklärung, Leibniz und Newton *)?

Das iſt der Grundgedanke, der die Schriften dieſes erſten Decenniums durchdringt und hier in ſeiner Allgemeinheit hervortritt. Dabei iſt Kant offenbar mehr geneigt, ſich Leibnizen zu widerſetzen als Newton. Er ſtellt ſich auf den Boden der engliſchen Naturphiloſophie, er geht von hier weiter zur engliſchen Erfahrungsphiloſophie, welche die Grundſätze aufgeſtellt hatte, nach denen Newton ſein Lehrgebäude entwarf: er geht von Newton zu Locke und Hume.

Indeſſen hat bis jetzt, ernſthaft erwogen, die leibniz-wolfiſche Metaphyſik unter den Händen Kant's noch nichts entſchieden verloren, denn Leibniz ſelbſt hat den mechaniſchen Weltzuſammenhang und die Geltung der wirkenden Urſachen ſo wenig geleugnet, daß er ſie vielmehr in ſeiner Weiſe rechtfertigte und den Phyſikern, ſogar den Materialiſten gerecht wurde. Die kantiſche Lehre von der Harmonie iſt in der That von der leibniziſchen nicht verſchieden. Aber Kant möchte ſie gern davon unterſcheiden. Er hat den Drang, das metaphyſiſche Joch abzuſchütteln, aber noch fehlt ihm dazu die überlegene Macht. Noch iſt dieſes Lehrgebäude ihm nicht verfallen. Sehr viele Einwände, die Kant gegen Leibniz kehrt, ſind leicht eben ſo viele Mißverſtändniſſe. Er beurtheilt Leibniz ſehr oft durch das Medium der wolfiſchen Philoſophie und nimmt die Monadenlehre, wie ſie durch jenes verflachende Medium erſcheint. Ueberhaupt ſteht es mißlich mit Kant's Auffaſſung fremder Syſteme. Er war ſo ſehr mit ſeinen eigenen Gedanken beſchäftigt, daß es ihm ſchwer fiel, ſich in den Geiſt einer anderen

*) Ebendaſelbſt. Sect. III. Prop. XII. Prop. XIII. S. 38. 43.

Philoſophie zu verſetzen. Später war es ihm geradezu unmöglich. Leibniz kannte er nur nach Art der Wolfianer, Spinoza kannte er ſo gut als nicht. Die Scholaſtiker lagen ihm ganz fern. Die griechiſchen Syſteme faßte und beurtheilte er ſtets in den allgemeinſten Charakterzügen, die oft nicht einmal die Sache treffen, wie es ihm ſelbſt bei Plato und Ariſtoteles begegnet. Er gruppirt die Lehren der Alten, wo er ſie anführt, mehr wie es ihm bequem ſcheint, als nach deren eigenthümlicher Stellung.

Wir bemerken einmal für immer dieſen Mangel, um nicht von neuem darauf zurückzukommen. Für den Werth und die Sache Kant's iſt er von geringer Bedeutung und im Grunde von gar keinem Einfluß. In einer gewiſſen Rückſicht iſt er ſogar ſeiner Sache günſtig. Kant ging einer Aufgabe nach, die er durch ſich allein löſen mußte, zu deren Löſung die gründlichſte Kenntniß der früheren Philoſophen nichts helfen konnte. Daß er dieſe Kenntniß nicht brauchte, war ein Hinderniß weniger auf dem langen und mühſeligen Wege ſeiner Unterſuchung.

Achtes Capitel.

Zweite Stufe. I Uebergang zur engliſchen Erfahrungsphiloſophie.

In der Abhandlung über die oberſten Grundſätze unſerer Erkenntniß hatte Kant einige (in dem vorigen Abſchnitt von uns beleuchtete) Geſichtspunkte gewonnen, welche die bisherige Logik und Metaphyſik bedrohen und die erſten ernſtlichen Feldzüge eröffnen, die Kant jetzt gegen die Schulphiloſophie unternimmt. Die gemeinſchaftliche Wurzel jener neuen Geſichtspunkte bildet der Satz des Grundes.

Alles Begründen und Folgern, alſo das Erkennen überhaupt, iſt ein Zergliedern der Begriffe, ein analyſirendes Denken: von hier aus unterwirft Kant die Schullogik, namentlich die Lehre von den Schlüſſen, einer ſichtenden Unterſuchung. Um den Satz des Grundes in allen Fällen anzuwenden, müſſen negative Beſtimmungsgründe gebraucht, alſo die Geltung negativer Größen in die Logik eingeführt werden. Endlich läßt ſich der Satz des Grundes nur in einer einzig möglichen Form des ontologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes verwerthen: von hier aus führt Kant einen kritiſchen Feldzug auf dem Gebiete der rationalen Theologie.

Noch werden die Grundlagen der geltenden Metaphyſik nicht

zerstört. Es handelt sich zunächst um eine Vereinfachung der vorhandenen Logik und Metaphysik, sehr bald um eine Reform der letzteren. Zunächst wird die Denklehre in ihrer Syllogistik auf eine einzige Form, und die natürliche Theologie in ihren Beweisführungen vom Dasein Gottes auf einen einzig möglichen Beweis zurückgeführt. Beide werden so zu sagen auf die kürzeste Formel gebracht.

I.

Das logische Erkennen als Begriffsanalysis.

1. Die falschen Schlußfiguren.

Alles Erkennen besteht seiner Form nach im Urtheilen und Schließen. Alles Urtheilen und Schließen ist Begriffsbestimmung, d. h. eine Bestimmung der Begriffe durch ihre Merkmale, die man findet, indem man die Begriffe zergliedert, in ihre Merkmale oder Theilvorstellungen auflöst, mit einem Worte analysirt. Um einen Begriff vollständig darzustellen oder ganz zu erkennen, muß man denselben nicht bloß durch eines, sondern durch alle seine Merkmale bestimmen, nicht bloß durch seine Art, sondern auch durch seine Gattung. Die Art sei das nächste Merkmal des Begriffs, die Gattung sei das nächste Merkmal der Art: so verlangt die vollständige Zergliederung des Begriffs, daß derselbe bestimmt wird durch die Merkmale seiner Merkmale.

Der Begriff sei A, sein Merkmal sei B, so lautet die nächste Begriffsbestimmung: A ist B. Das Merkmal von B sei C, so lautet die vollständige Begriffsbestimmung: A ist B, B ist C, also A ist C. Den Begriff bestimmen durch sein Merkmal, heißt urtheilen; denselben bestimmen durch das Merkmal des Merkmals, heißt schließen.

Alles Schließen ist demnach nichts anderes als ein mittelba-

res Urtheilen, ein Bestimmen der Begriffe durch die Merkmale der Merkmale. Eine solche Begriffsbestimmung erlaubt mithin nur eine einzige Form, die entweder bejaht oder verneint, je nachdem sie dem Merkmale des Begriffs ein Merkmal zu- oder abspricht. Die Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse lautet: was von der Gattung gilt, gilt von allem, das unter die Gattung fällt; die Regel der verneinenden Vernunftschlüsse: was von der Gattung nicht gilt, gilt von keinem, das unter die Gattung gehört: die erste Regel ist das „dictum de omni", die zweite das „dictum de nullo"*).

Der einfache und reine Vernunftschluß hat nur diese einzige Figur. Sie besteht in drei Urtheilen: den beiden Prämissen und dem Schlußsatz. Sind also mehr als drei Urtheile nöthig, um den Vernunftschluß richtig zu vollziehen, so ist der letztere nicht rein, sondern vermischt, kein „ratiocinium purum", sondern „hybridum", so ist die Schlußfigur spitzfindig, weil sie zwei Prämissen setzt, während sie drei bedarf. Die einzig richtige Figur ist mithin die erste. Die schulgerechte Unterscheidung in vier ist falsch und spitzfindig, deßhalb, weil sie im Grunde alle in der ersten Figur schließen, dieselbe im Stillen voraussetzen, diese Voraussetzung durch Spitzfindigkeit verstecken. Darin besteht die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren: es sind nicht vier, sondern nur eine.

2. Der natürliche Schluß und die Schullogik.

Mit den Schlußfiguren fallen natürlich auch die Schlußmodi, die möglichen Combinationen innerhalb der Figuren, welche namentlich der scholastische Verstand spitzfindig gemacht hatte. Durch

*) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. 1762, Bd. I. Nr. I. §. 2. S. 5.

dieſe kantiſche Zurückführung der vier Figuren auf eine einzige Schlußform wird nicht weniger aufgehoben als die geſammte Syllogiſtik, die ganze künſtliche Theorie der Schlüſſe, dieſes Meiſterſtück der Schullogik. An die Stelle der vielen künſtlichen Schlüſſe ſetzt Kant den natürlichen Schluß in ſeiner ſchlichten einzigen Form. An die Stelle der Syllogiſtik ſetzt er das einfache natürliche Denken. Wir ſchließen analytiſch, indem wir einen Begriff durch die Merkmale ſeiner Merkmale beſtimmen, entweder bejahend oder verneinend. Die ſchulgerechte Logik bringt den analytiſchen Schluß in eine ſynthetiſche Form, macht daraus eine künſtliche Schlußordnung, eine logiſche Figur, mit deren Beſtandtheilen ſie alle möglichen Combinationen unternimmt, als ob dieſe Begriffe mathematiſche Größen wären, als ob ſie ſich ordnen und umſtellen ließen, wie die Figuren auf einem Schachbrett. So entſteht die Syllogiſtik.

Der natürliche Schluß heißt: der Körper iſt als ein ausgedehntes Weſen theilbar. Der künſtliche heißt: alles Ausgedehnte iſt theilbar, der Körper iſt ausgedehnt, folglich iſt der Körper theilbar.

Der erſte Schluß iſt analytiſch, der zweite iſt oder erſcheint ſynthetiſch. In dieſer künſtlich gemachten Syntheſe liegt der Grund aller ſyllogiſtiſchen Spitzfindigkeit. „Derjenige," ſagt Kant, „der zuerſt einen Syllogismus in drei Reihen übereinander ſchrieb, ihn wie ein Schachbrett anſah und verſuchte, was aus der Verſetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben ſo betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als Einer, der ein Anagramm in einem Namen findet*)."

Was alſo thut Kant, indem er die vier Schlußfiguren mit

*) Ebendaſelbſt. §. 5. S. 13.

ihren möglichen Arten auf eine einzige Schlußform zurückführt? Er hebt den künſtlich-ſynthetiſchen Schluß auf durch den natürlich-analytiſchen. Alles wahre Schließen iſt Analyſis: unter dieſem Geſichtspunkt entdeckt Kant die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren; unter dieſem Geſichtspunkte will ſeine Abhandlung aufgefaßt werden, die ſonſt ſcheinen könnte, ſelbſt eine Spitzfindigkeit zu ſein. Er bekämpft in der Syllogiſtik überhaupt die künſtliche Schullogik. Er möchte, wenn es möglich wäre, „dieſen Koloß umſtürzen, der ſein Haupt in die Wolken des Alterthums erhebt und deſſen Füße von Thon ſind.“ In ſeinen logiſchen Vorträgen, worin er nicht alles ſeiner Anſicht gemäß einrichten kann, ſondern manches dem herrſchenden Geſchmack zu Gefallen thun muß, wird er ſich künftig rückſichtlich der Syllogiſtik kurz faſſen, um die Zeit, die er dabei gewinnt, zur Erweiterung nützlicher Einſichten zu verwenden. Meint man nicht, Bacon reden zu hören? In der That, Kant behandelt die Syllogiſtik ganz ſo verächtlich, wie Bacon, und aus denſelben Gründen. Er wirft ſie weg als „unnützen Plunder“. Sie erſcheint ihm nur brauchbar für den gelehrten Wortwechſel, die leere Disputirkunſt, das „munus professorium“; wie Bacon geſagt hatte. Kant nennt ſie „die Athletik der Gelehrten, eine Kunſt, die ſonſt wohl nützlich ſein mag, nur daß ſie nicht viel zum Vortheile der Wahrheit beiträgt*).“

3. Logiſches Erkenntnißvermögen und Sinnlichkeit.

Nachdem Kant die geſammte Syllogiſtik auf eine Schlußform zurückgeführt hat, ſo führt er Schluß und Urtheil zurück auf analytiſche Begriffsbeſtimmung. Das iſt das ganze Geheimniß der Abhandlung. Das Urtheil iſt der deutlich-, der Schluß

*) Ebendaſelbſt. §. 5. S. 14.

ist der vollständig bestimmte Begriff. Der deutliche Begriff ist nur durch ein Urtheil, der vollständige nur durch einen Schluß möglich. Die Logik wird darum die Lehre von den deutlichen Begriffen *nach* den Urtheilen, die Lehre von den vollständigen *nach* den Schlüssen vortragen müssen. Schließen heißt urtheilen, urtheilen heißt deutlich begreifen (analytisch denken). Daraus erhellt, daß unser logisches Erkenntnißvermögen nur *eines* ist, daß Verstand und Vernunft nicht verschiedene Grundfähigkeiten sein können*).

Dieses logische Erkenntnißvermögen ist ein ursprüngliches in unserer Seele und von der Sinnlichkeit nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach verschieden. Durch die Sinne kann ich die Dinge unterscheiden, durch den Verstand erkenne ich diese Unterschiede und mache meine Vorstellungen zu meinen Objecten. Hier ist der wesentliche Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, zugleich der wesentliche Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen Wesen, zwischen Mensch und Thier. Nehmen wir vorweg, daß später die kritische Philosophie die Ursprünglichkeit der menschlichen Erkenntnißvermögen, den wesentlichen Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit geltend machte gegen die dogmatischen Philosophen beider Richtungen, so nähert sich Kant an dieser Stelle schon sehr bemerkbar seinem Ziele**).

Die Literaturbriefe beurtheilen sehr einsichtig diese kantische Schrift; sie erkennen den verwegenen Mann, der die deutschen Akademien mit einer schrecklichen Revolution bedroht, sie sehen die wichtige Neuerung und ahnen, wenn auch unbestimmt, das künftige Ziel. Der Verfasser, urtheilen die Briefe, sei auf dem guten Wege, die Theorie des menschlichen Verstandes auf eine

*) Ebendaselbst. §. 6. S. 15.

**) Ebendaselbst. S. 16—18.

richtige und natürliche Weiſe zu vereinfachen, wodurch nicht allein die Anwendung deſſelben zur Erkenntniß der Wahrheit erleichtert, ſondern auch der Weg gebahnt werde, „tiefer und ſicherer in die Natur der Seele einzudringen“*).

Das fruchtbare Ergebniß der Unterſuchung iſt ein dreifaches: 1) das logiſche Erkennen, weil es bloß analytiſch iſt, trägt nichts bei zur Erweiterung unſerer Einſichten; es iſt alſo unterſchieden von dem realen Erkennen; 2) das logiſche Erkenntnißvermögen iſt nur eines, aber ein urſprüngliches; 3) es iſt als ſolches der Art nach von der Sinnlichkeit verſchieden.

II.

Das reale Erkennen. Problem des Realgrundes.

1. Cruſius und Hume.

Alles Erkennen iſt ein Erkennen durch Gründe. So lange das Verhältniß von Grund und Folge als ein identiſches gilt, ſo lange der Grund ſich zur Folge verhält, wie etwas zu ſeinem Merkmale, wie der Raum zur Theilbarkeit, ſo lange hat das Begründen durch den logiſchen Verſtand nicht die mindeſte Schwierigkeit.

Aber ein neues, bisher unberührtes Problem tritt ein, ſo bald man einſieht, daß Grund und Folge (nicht bloß identiſch, ſondern) auch verſchieden ſein können, daß ſich beide zu einander verhalten (nicht wie etwas zu ſeinem Merkmale, ſondern) wie etwas zu anderem. Dann wird man das logiſche Cauſalitätsverhältniß unterſcheiden müſſen von dem realen. Sind verſchiedene Dinge, wie es in der Natur der Fall iſt, nothwendig verknüpft, ſo iſt dieſer Cauſalzuſammenhang nicht durch Analyſe, alſo überhaupt nicht logiſch zu erklären. Thatſächlich beſteht das

*) Briefe die neueſte Literatur betreff. Bd. XXII. S. 147—57.

reale Causalitätsverhältniß. Wie kann es begreiflich gemacht werden? Wie läßt sich erkennen, daß etwas Grund eines Anderen ist? Auf logische Weise läßt es sich nicht erkennen. Man sieht: diese Frage ist genau das hume'sche Problem. Wir sind an den Punkt gekommen, wo Kant dieses Problem begreift, wo ihn nicht bloß dieselbe Materie, sondern dieselbe Aufgabe mit Hume zu beschäftigen anfängt, wo er dieses Problem zu lösen, wenigstens sich und anderen klar zu machen, den ersten Schritt thut.

Diesen höchst bemerkenswerthen Schritt macht sein „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen"*). Ich will nicht entscheiden, ob die Schrift schon unter Hume's unmittelbarem Einfluß verfaßt worden. Ein solcher Einfluß ist in der Schrift selbst nicht sichtbar, auch nicht in der Art, wie Kant hier das Problem zu lösen versucht. Im Gegentheile, daß er zur Lösung die Mathematik herbeizieht, stimmt nicht mit dem Wege, den Hume genommen hatte. Doch müssen wir hinzufügen, daß Kant am Ende selbst eingesteht, sein Problem nicht gelöst zu haben, daß er sich begnügt, dasselbe festzustellen, daß er es genau so feststellt als Hume.

Und warum sollte er damals nicht schon die hume'schen Untersuchungen gekannt haben? Vorausgesetzt, daß die Abfassung der Schrift nicht weit entfernt ist von dem Jahr 1763, wo sie erschien. Es steht fest, daß Kant schon im Jahre 1759 auf Hume's Untersuchungen durch Hamann hingewiesen wurde, der ihm schrieb: „der attische Philosoph Hume sei aller seiner Fehler ungeachtet wie Saul unter den Propheten**)." Es steht fest, daß

*) Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763. Bd. I. Nr. II.

**) Hamann's Schriften. Ausgb. Roth. Th. I. S. 442, 443. Brief an Kant 27. Juli 1759.

Kant schon damals auf dem Katheder von Hume redete; wenigstens berichtet es Herder, der in den Jahren 1762—1764 die kantischen Vorlesungen hörte; er will gehört haben, daß Kant neben Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius auch Hume prüfte. Es steht fest, daß Ruhnken nach seinem Briefe vom Jahr 1771 so viel aus spärlichen und seltenen Nachrichten über Kant sicher erfahren hatte, daß dieser es mit der englischen Philosophie halte: eine Thatsache, die nicht von dem jüngsten Datum sein konnte.

Die Hauptsache ist, daß Kant wie er in seinem Versuch über die negativen Größen die Causalverknüpfung der Dinge auffaßt, mit Hume übereinstimmt: das macht die Differenz zwischen dieser Schrift und jener früheren akademischen Abhandlung über die Grundsätze der metaphysischen Erkenntniß. Damals stimmte er in der Unterscheidung von Ideal- und Realgrund ganz mit Crusius überein; damals galt ihm das Verhältniß von Grund und Folge selbst als ein logisches oder identisches Verhältniß, gleichviel ob es idealer oder realer Natur war. Jetzt dagegen zeigt er sich als der entschiedene Gegner von Crusius. Jetzt begreift er zum erstenmale, daß Grund und Folge auch verschieden sein können, daß, wenn sie es sind, ihre Erkennbarkeit problematisch wird. Jetzt nennt er das Causalitätsverhältniß logisch, wenn Grund und Folge identisch sind, im anderen Falle nennt er es real. So ist die Zusammensetzung der logische Grund der Theilbarkeit, der Wind der reale Grund der Wolken. Das ist jene Unterscheidung zwischen logischer und realer Causalität, welche Hume gemacht hatte, nicht die des Crusius. „Ich erkenne an," sagt Kant am Schlusse seiner Schrift, „daß die Eintheilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei, denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnißgrunde. Nach unseren Begriffen aber

ist der Realgrund niemals ein logischer Grund*)." Die Differenz beider Schriften ist die zwischen Crusius, dem orthodoxen Metaphysiker, und Hume, dem ungläubigen Skeptiker. Erwägen wir, daß Kant in demselben Punkte dort mit Crusius, hier mit Hume übereinstimmt, so sind wir sehr geneigt zu vermuthen, daß er in der Zwischenzeit die ersten Einflüsse von Hume empfangen.

2. Die Fassung des Problems.

In der Fassung des Problems ist Kant's Uebereinstimmung mit Hume eine wörtliche. Lassen wir Kant selbst reden. „Ich verstehe sehr wohl," sagt er in der Schlußbetrachtung, „wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. Wie aber Etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität, fließe: das ist etwas, welches ich mir gern möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erste Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden. Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stelle ich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas Anderes auch sei? Ich habe über die Natur unserer Erkenntnisse nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Bis dahin werden die-

*) Bd. I. Nr. II. Dritter Abschn. Allg. Anmkg. S. 60, 61.

jenigen, deren angemaßte Einsicht keine Schranken kennt, die Methode ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Fragen gelangen können*)."

Will man nach diesen Erklärungen noch zweifeln, daß Kant jetzt schon im Mittelpunkte des hume'schen Problems steht, von hier aus einer neuen Untersuchung entgegengesieht und zum voraus der Metaphysik ihre Schranken ankündigt?

3. Der negative Realgrund als negative Größe.

Was aber haben mit dieser Frage, die Kant im Schlußpunkte seiner Untersuchung aufwirft, und die deren augenscheinlichen Zielpunkt bildet, die negativen Größen zu thun? Man merke wohl, daß die ganze Untersuchung auf ein Problem hinausläuft, daß sie im genauen Verstande keine positive, sondern nur eine negative Entscheidung giebt; sie will nicht erklären, was die reale Causalverknüpfung ist und wie dieselbe zu Stande kommt; sie will nur erklären, was sie nicht ist und wie sie auf keine Weise begriffen werden kann. Sie kann nicht logisch begriffen werden. Der Realgrund ist nicht der logische, der Causalzusammenhang verschiedener Dinge, weil er niemals logische Identität ist, kann niemals analytisch erklärt werden. Was also ist die Causalität, wenn sie ein logisches Verhältniß nicht ist? Das ist die letzte Frage, die sich erst aufwerfen läßt, nachdem bewiesen ist, daß die logischen Begriffe jenen Causalzusammenhang nicht fassen. Diesen Beweis führt Kant durch die negativen Größen. Auf welchem Wege?

Der Realgrund ist entweder positiv oder negativ. Der positive Realgrund erklärt: weil etwas ist, darum ist etwas Anderes. Der negative Realgrund erklärt: weil etwas ist, darum

*) Ebendaselbst. S. 59 flgd.

wird etwas Anderes aufgehoben. Die Art der Cauſalverknüpfung iſt offenbar in beiden Fällen dieſelbe; in beiden Fällen ſind es verſchiedene Dinge (etwas und anderes), die als Grund und Folge verknüpft werden. Was vom zweiten Falle gilt, gilt deßhalb auch vom erſten. Läßt ſich beweiſen, daß der negative Realgrund nicht der logiſche Widerſpruch, ſo iſt bewieſen, daß der poſitive Realgrund nicht die logiſche Identität, alſo der Realgrund überhaupt kein logiſcher Begriff iſt.

Ich behaupte: Kant will in ſeinem Verſuch über die negativen Größen den Beweis führen, daß der negative Realgrund nicht der logiſche, ſondern der reale Widerſpruch, nicht die logiſche ſondern die reale Negation, oder, was daſſelbe heißt, daß er eine negative Größe iſt. Hier iſt der Punkt, in welchem dieſe Unterſuchung zuſammenhängt mit der Habilitationsſchrift.

4. Die negative Größe und die logiſche Verneinung.

Worin unterſcheidet ſich denn die logiſche Verneinung von der negativen Größe, oder worin unterſcheidet ſich die Verneinung im philoſophiſchen Verſtande von der im mathematiſchen? Die logiſche Negation iſt nichts, ſie iſt nichtsſagend, denn ſie ſetzt alles Mögliche mit Ausnahme von etwas. Die negative Größe iſt etwas, das nur in Beziehung auf etwas Anderes negativ iſt, wodurch dieſes Andere entweder ganz oder zum Theil aufgehoben wird. Die negative Größe iſt im Verſtande der Logik keine Größe, in dem der Mathematik eine entgegengeſetzte. Wenn die Logik A negativ ſetzt, ſo ſagt ſie Nicht-A, die Mathematik ſagt entgegengeſetztes A. Es iſt unmöglich, ſagt die Logik, daß etwas zugleich A und Nicht-A iſt; es iſt ſehr möglich, urtheilt die Mathematik, daß etwas zugleich + A und — A iſt, es iſt in dieſem Falle = 0. Das mathematiſche Zero iſt eine rationale,

das logiſche eine unmögliche Beſtimmung. Die logiſche Negation drückt bloß Abweſenheit aus; ſie ſagt, daß etwas nicht iſt, ohne ein Anderes an ſeine Stelle zu ſetzen. Die mathematiſche Negation oder die negative Größe drückt Privation aus; ſie ſagt, daß etwas Anderes aufgehoben wird. Mit einem Worte: jene iſt das verneinte Etwas (nichts), dieſe iſt das verneinende Etwas *).

Machen wir jetzt die Anwendung auf das Cauſalverhältniß. Was iſt der negative Realgrund nach logiſchen Begriffen? Kein Grund. Was nach mathematiſchen? Grund, daß etwas Anderes nicht iſt (aufgehoben wird), alſo ein realer poſitiver Grund, der nur beziehungsweiſe negativ iſt, ebenfalls ein wirkſamer, einem anderen entgegengeſetzter Grund, d. h. eine Realentgegenſetzung. Die Logik kann die Verneinung des Grundes nur als Nicht-Grund begreifen, wie die Verneinung von A als Nicht-A, alſo kann ſie nicht den negativen Grund erklären, nie erklären, daß, weil etwas iſt, etwas Anderes aufgehoben wird; alſo erklärt ſie auch nicht den poſitiven Realgrund, alſo überhaupt nicht das reale Verhältniß von Grund und Folge.

Das reale Verhältniß von Grund und Folge im negativen Sinn läßt ſich nur erklären durch Realentgegenſetzung: darum ſucht Kant die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Das iſt der Grundgedanke ſeiner Schrift, den er ſelbſt am Schluß ganz unverhohlen ausſpricht. Er beginnt damit, die logiſche Negation von der realen, die logiſche von der realen Entgegenſetzung zu unterſcheiden. Er endet mit der Unterſcheidung des logiſchen und realen Grundes. Zuletzt erklärt er ſelbſt: „die von uns oben vorgetragene Unterſcheidung der logiſchen und realen Entgegenſetzung iſt der jetzt gedachten vom logiſchen und Realgrunde

*) Ebendaſelbſt. Erſter Abſchn. S. 24—33.

parallel." „Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas Anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich: daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe*)."

Nach dem Satze des Widerspruchs zu urtheilen, können niemals in demselben Subject entgegengesetzte Bestimmungen stattfinden: die Realrepugnanz ist danach unmöglich. Ein anderes ist, eine Größe nicht setzen, ein anderes sie aufheben. Der Satz des Widerspruchs sagt nur: A ist nicht B; wenn A gesetzt wird, so wird B nicht gesetzt; er sagt nicht: wenn A gesetzt wird, so wird B aufgehoben. Die Realrepugnanz ist danach unerklärlich.

5. Die negativen Größen der Weltweisheit.

Doch brauchen eigentlich die negativen Größen für die Philosophie nicht erst von der Mathematik entlehnt zu werden, denn sie finden sich in der Philosophie selbst, sie können gar nicht entbehrt werden, sie sind hier unbekannterweise vorhanden, sie figuriren nur nicht in der Logik. An einer Menge von Fällen aus der Physik, Psychologie, Moral läßt sich die Thatsache der negativen Größen in der Philosophie augenscheinlich darthun. Was wir in den Kräften der Natur, in unseren Empfindungen, in den moralischen Willensbestimmungen negativ auszudrücken pflegen, das ist nicht logische Verneinung, sondern negative Größe. Nehmen wir z. B. den physikalischen Begriff der Undurchdringlichkeit, den psychologischen der Unlust, den moralischen der Untugend und sehen wir zu, ob sie in Wahrheit das sind, was sie nach der Theorie der logischen Verneinung sein müßten. Als lo-

*) Ebendaselbst. S. 61. Allg. Anmerkg.

gische Verneinung wäre die Undurchdringlichkeit nur die nicht vorhandene Anziehung, die Unluſt die nicht vorhandene Luſt, die Untugend die nicht vorhandene Tugend. Dagegen in der Natur iſt die Undurchdringlichkeit die Kraft oder Urſache der Kraft, welche der Anziehung Widerſtand leiſtet, dieſelbe bei gleicher Größe aufhebt, bei geringerer vermindert. Ebenſo verhält ſich die Unluſt zur Luſt, die Untugend zur Tugend: nicht als deren logiſche Negationen, ſondern als deren negative Größen. Sie ſind nicht alpha privativum, ſondern vis privativa. Darum nennt Kant die Undurchdringlichkeit negative Anziehung, die Unluſt negative Luſt, die Untugend negative Tugend, die Verabſcheuung negative Begierde, die Häßlichkeit negative Schönheit, den Haß negative Liebe u. ſ. f.*). Wäre die Unluſt nichts als die Abweſenheit (Mangel) der Luſt, ſo wäre ſie ein leerer, indifferenter Empfindungszuſtand. In der That iſt ſie eine ſehr poſitive Empfindung; die reale Unluſt ſchmeckt wie Wermuth, die logiſche wie Waſſer. Luſt und Unluſt verhalten ſich als entgegengeſetzte Größen: um ſoviel ſich die eine vermehrt, um ebenſoviel vermindert ſich die andere. Daß ein ſolches Verhältniß in der That ſtattfindet, macht Kant durch Zahlen anſchaulich; mit kaufmänniſcher Sicherheit giebt er uns die Seelenzuſtände durch Zahlenwerthe und berechnet ſie nach der Theorie der entgegengeſetzten Größen als Gleichungen. Der jährliche Ertrag eines Landgutes ſei 2000 Thaler; das iſt für den Eigenthümer offenbar ein Grund der Zufriedenheit und Luſt. Die jährlichen Abgaben des Gutes betragen 450 Thaler. Offenbar iſt dieſe Abgabe für den Eigenthümer ein Grund der Unluſt. Die Unluſt, als logiſche Verneinung geſchätzt, iſt gleich Null, alſo thut ſie der Zufriedenheit

*) Ebendaſelbſt. Zweiter Abſchn. Nr. 1—3. S. 33—39.

des Eigenthümers keinen Eintrag, der Grad der letzteren bliebe danach 2000, in der That aber beträgt er 2000 — 450 = 1550.

Da jede Verneinung im logischen Verstande gleich Null ist, so kann die Logik die Größe oder die Stärke der menschlichen Empfindungen nicht messen. Sie begreift weder die Gradunterschiede der Affecte noch die Bewegungen der Körper, die aus entgegengesetzten Kräften folgen, noch die moralischen Handlungen, die aus entgegengesetzten Triebfedern hervorgehen. Solche entgegengesetzte Triebfedern sind z. B. Geldgeiz und Wohlwollen. Setzen wir den Geiz = 10, das Wohlwollen = 12 Grad, so ist die Stärke der wohlwollenden Handlung = 2. Setzen wir in einem Anderen den Geiz = 3, das Wohlwollen = 7, so ist seine Menschenliebe = 4 Grad. Welcher von beiden ist besser? Nach dem Affecte zu urtheilen der zweite, nach der Triebfeder zu urtheilen der erste. Ich führe mit Absicht dieses Beispiel an, welches Kant in der größten Entfernung zeigt von seiner späteren Sittenlehre. Er macht den Versuch, die menschliche Sittlichkeit selbst nach Graden zu berechnen. Er braucht zur Schätzung des moralischen Menschenwerths ein Maß, das einem Helvetius gerecht war. Ganz ähnlich urtheilte der französische Materialist an einer Stelle seiner Schrift vom Geiste; ganz ähnlich will er beweisen, daß man die menschliche Tugend nicht aus den Handlungen zu erkennen vermöge. Ein Mann habe z. B. 20 Grad Leidenschaft für die Tugend und zugleich 30 Grad Leidenschaft für eine Frau, die ihn zum Verbrechen verleitet. Offenbar ist dieser Mann dem Verbrechen näher als ein Anderer, der für die Tugend zehn Grad, für das böse Weib aber nur fünf aufzuwenden hat. Der erste liebt die Tugend mehr als der zweite, aber dieser erscheint rechtschaffener in seiner Handlung. Es ist also klar, daß die Handlungsweise kein sicheres Kriterium der Tu-

gend ist*). Das ist freilich wahr, nur nicht auf die Weise von Kant und Helvetius. So unrichtig kann eine Wahrheit bewiesen werden. Die Beweise wären richtig, wenn die Tugend in der That nichts wäre als eine Größe, die einen Grad hat.

Auf der anderen Seite entfernt sich Kant von den leibniz-wolfischen Moralbegriffen, indem er den Begriff der negativen Größe auf dem ethischen Gebiete geltend macht. Weder gilt ihm das Uebel (Böse), wie es Leibniz gefaßt hatte, als die bloße Abwesenheit des Guten, noch die Unterlassung als das bloße Nichthandeln. Es giebt nach Kant strenggenommen keine Unterlassungsfehler. Das Böse verhält sich zum Guten als entgegengesetzte Größe. Die Unterlassung ist nicht Abwesenheit des Handelns, sondern eine Handlung, die das Gute nicht thut**).

6. Die psychologische Geltung der negativen Größen, Leibniz.

Namentlich in der Seelenlehre findet die Theorie der negativen Größen eine sehr fruchtbare und überraschende Anwendung. Etwas setzen heißt allemal etwas Anderes nicht setzen, das ist so viel als etwas Anderes aufheben. Nichts entsteht, ohne daß eben dadurch ein Anderes vergeht. Unsere Vorstellungen sind, wie unsere Handlungen, durchgängig in dieser realen Causalverknüpfung. Keine Vorstellung wird gesetzt, ohne in demselben Maße eine andere aufzuheben, keine Handlung unterlassen, ohne daß eine andere geschieht. Es giebt kein Vacuum weder im vorstellenden noch im moralischen Geiste. So bestätigt sich jener Satz, den schon Leibniz bewiesen hatte: daß die menschliche Seele

*) Helvetius de l'esprit. Discours II.

**) Versuch, die negativen Größen u. s. f. Zweiter Abschn. Nr. 2 u. 3. S. 37—38.

immer vorstellt. Wenn sie auch nur einen Augenblick nicht vorstellte, d. h. wenn es in der That eine logische Negation der Vorstellungen gäbe, so wäre unbegreiflich, wie sie jemals wieder vorstellen könnte. Und wie sich unsere Vorstellungen gegenseitig setzen und aufheben, eben so bedingen sie gegenseitig den Grad ihrer Deutlichkeit. Je deutlicher eine vor allen übrigen hervortritt, in demselben Maße werden die anderen dunkler. Die Vorstellung wird um so deutlicher, je genauer wir dieselbe zergliedern, je ausschließender sich unsere Aufmerksamkeit gerade auf diesen Punkt hin richtet, je mehr sie sich also von allen übrigen Dingen abzieht. Aufmerksamkeit und Abstraction verhalten sich offenbar als entgegengesetzte Größen. Je mehr ich von gewissen Vorstellungen abstrahire, um so mehr erlischt dafür meine Aufmerksamkeit, um so mehr treten sie gleichsam in Schatten. Abstraction bewirkt das Gegentheil der Aufmerksamkeit, sie ist deren negativer Grund, sie ist, wie Kant sagt, „negative Aufmerksamkeit" *). Wir vernichten die Vorstellungen nicht, von denen wir abstrahiren, sondern verdunkeln sie bloß. Daß Archimedes sich so energisch in seine Kreise vertieft hatte, war der Grund, daß er die Einnahme von Syrakus überhörte. Diese deutliche Vorstellung ist der Grund so vieler dunkeln. Wären dunkle Vorstellungen gar keine, so wäre nicht, wie Leibniz tiefsinnig erklärt hatte, der menschliche Geist die Vorstellung des Universums. Nur vermöge der dunkeln Vorstellungen ist er Mikrokosmus. Von hier aus bejaht Kant folgerichtig den leibnizischen Satz. „Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist **)."

*) Ebendaselbst. Dritter Abschn. Nr. 1. S. 45.

**) Ebendaselbst. Dritter Abschn. Nr. 3. S. 56.

7. Die kosmologiſche Geltung der negativen Größen.

Es leuchtet ein, daß mit jedem beſtimmten Etwas deſſen Gegentheil (nicht bloß nicht geſetzt, ſondern vielmehr) aufgehoben wird und umgekehrt. A ſetzen heißt in demſelben Grade ſein Gegentheil verneinen. Mithin muß jeder Realgrund, indem er etwas ſetzt, zugleich ein Anderes aufheben. Jeder Realgrund iſt alſo poſitiv und negativ zugleich; er hat zwei Pole, einen poſitiven und einen negativen. In dieſem Verſtande läßt ſich ſagen: Cauſalität iſt Polarität. Und ſo begreift ſich, wie Kant hier den Verſuch macht, die natürlichen Polaritätserſcheinungen der Wärme, der Elektricität, des Magnetismus aus dem Cauſalitätsgeſetz zu erklären*).

Iſt aber jeder Realgrund zugleich poſitiv und negativ, ſo iſt klar, daß er in demſelben Augenblick eben ſo viel aufhebt als ſetzt, daß jeder Grund z. B. einer Vermehrung auf dieſer Seite zugleich Grund einer eben ſo großen Verminderung auf der anderen Seite iſt. Wenn etwas entſteht, ſo hat dieß die negative Folge, daß in demſelben Augenblick ein Anderes vergeht und umgekehrt. Mithin kann nichts abſolut Neues entſtehen, denn das würde geſchehen durch einen Grund ohne negative Folge, es wäre ein Wunder, eine Schöpfung aus nichts, ein Ereigniß ohne natürliche Cauſalität. In allen natürlichen Veränderungen wird die Summe der Dinge um nichts weder vermehrt noch vermindert. Mithin bleibt die Summe des Realen in der Welt ewig dieſelbe. Und da jeder Realgrund ſtets eben ſo viel ſetzt als aufhebt, ſo iſt dieſe Summe alles Realen in der Welt in jedem Augenblicke gleich Zero**).

*) Ebendaſelbſt. Zweiter Abſchn. Nr. 4. S. 39 flgd.

**) Ebendaſelbſt. Dritter Abſchn. Nr. 2. S. 50—53.

Den ersten Satz, seit den Anfängen der Metaphysik festgestellt, hatte Kant schon in seiner akademischen Abhandlung behauptet. Er kommt später in der Kritik der reinen Vernunft darauf zurück, wo er die Lehre von der Substanz entwickelt. In dem zweiten Satze darf man einen Vorbegriff von dem finden, was Schelling den Indifferenzpunkt nannte und zum Princip seiner ganzen Philosophie machte. Es ist merkwürdig, daß Kant in der Form einer mathematischen Gleichung diesem Begriffe so nahe kam. Doch ist der Versuch über die negativen Größen nicht geschrieben, um in diese beiden Sätze zu münden. Sie enthalten nicht die Anwendung der negativen Größen auf die Weltweisheit, sondern nur die Vorbereitung darauf. Kant selbst giebt dem Abschnitt, worin diese Sätze sich finden, folgende Ueberschrift: „enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenstände der Weltweisheit vorbereiten können." Man hätte schon darum niemals hier den Schwerpunkt der kantischen Schrift suchen sollen.

Die Anwendung selbst springt in die Augen. Ohne den Begriff der negativen Größen ist die Realentgegensetzung nicht zu beweisen. Ohne Realentgegensetzung läßt sich der negative Realgrund nicht erklären. Ist der negative Realgrund unerklärlich, wie will man den positiven erklären, der nicht bloß derselben Gattung als jener angehört, sondern selbst negativ ist? Wie will man erklären, daß, weil etwas ist, etwas Anderes gesetzt werde? „Das ist," sagt Kant, „was ich mir gern möchte deutlich machen lassen." Es ist die Causalverknüpfung der Dinge, das Begründen des einen durch das andere, also das reale Erkennen selbst, welches die Begriffe der bisherigen Logik, die Denkgesetze der dogmatischen Metaphysik übersteigt. Sie können die Realrepugnanz der Dinge, den wirklichen Widerspruch, nicht

begreifen, weil ſie den Begriff der negativen Größen nicht haben.

Damit hat Kant die Einſicht in das hume'ſche Problem gewonnen. Wenn er vorher, als er den Satz des Grundes zum erſtenmal unterſuchte, ſeine Stellung zwiſchen Wolf und Cruſius nahm, ſo geht er hier von Cruſius fort zu Hume. Er ſtimmt mit Hume überein, daß der Realgrund kein logiſcher Begriff ſei; er ſtimmt mit ihm überein in der Faſſung, noch nicht in der Löſung des Problems.

Die Literaturbriefe haben die Bedeutung dieſer kantiſchen Schrift über die negativen Größen begriffen und ihren Inhalt richtig gewürdigt. Der Recenſent ſchließt mit den Worten: „mein Geiſt hat mehr Nahrung in dieſer kleinen Schrift gefunden als in manchen großen Syſtemen*)."

III.

Der abſolute Realgrund. Beweisgrund vom Daſein Gottes.

1. Unmöglichkeit der kosmologiſchen Beweisarten.

Alles logiſche Erkennen iſt Analyſis der Begriffe: das war der Grundgedanke in der Schrift über die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren. Der Realgrund iſt kein logiſcher Begriff: das war der Grundgedanke in dem Verſuch über die negativen Größen. Es iſt mithin unmöglich, auf dem Wege der logiſchen Schlußfolgerung zu erkennen, daß etwas Realgrund, Urſache, Kraft ſei. Nun iſt Gott der abſolute Realgrund aller Dinge, das abſolut nothwendige Weſen, ohne welches nichts exiſtirt. Wie alſo läßt ſich das Daſein Gottes beweiſen, wenn

*) Briefe die neueſte Liter. betr. Bd. XXII. S. 159—176.

doch von keinem Daſein bewieſen werden kann, daß es Grund eines anderen iſt? Wie läßt ſich beweiſen, daß es ein Weſen giebt, welches Gott d. h. abſolut nothwendig iſt? Wenn aber in keiner Weiſe das Daſein Gottes begründet werden kann, ſo giebt es auch keine rationale Theologie.

Etwas (in realer Weiſe) begründen, heißt daſſelbe darſtellen als die Folge eines Anderen. Offenbar kann das Daſein Gottes, welches den Realgrund aller Dinge ausmacht, nicht ſelbſt aus einem Grunde abgeleitet oder als Folge eines anderen erkannt werden. Die einzige Möglichkeit wäre, wenn ſich das Daſein Gottes als Grund aus ſeinen nothwendigen Folgen erkennen ließe. Wenn wir aus den Folgen auf den Grund ſchließen, ſo ſind die Folgen der Grund unſerer Erkenntniß: ſie ſind Erkenntniß- oder Beweisgrund. Wenn es alſo überhaupt eine Demonſtration vom Daſein Gottes giebt, ſo kann ſie nur durch Beweisgründe geführt werden. Giebt es einen ſolchen Beweisgrund*)?

Alle denkbaren Beweisgründe für das Daſein Gottes ſind geſchöpft entweder aus der Erfahrung oder aus dem bloßen Verſtande; entweder ſind dieſe Beweisgründe Thatſachen oder bloße Begriffe, wirkliche oder nur mögliche Weſen. Im erſten Fall ſind ſie a poſteriori, im zweiten a priori; jene ſind empiriſch, dieſe ſind rational. Auf empiriſchen Beweisgründen ruht der ſogenannte kosmologiſche, auf rationalen der ſogenannte ontologiſche Beweis vom Daſein Gottes.

Der kosmologiſche Beweis geht aus von dem erfahrungsmäßigen Daſein, entweder von der bloßen Exiſtenz der Dinge oder von der Exiſtenz einer in den Dingen ſichtbaren Ordnung,

---

*) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes. 1763. Bd. VI. Nr. II.

Schönheit, Harmonie. Unter der erſten Vorausſetzung ſteht der im engern Sinne kosmologiſch genannte Beweis, unter der zweiten der phyſikotheologiſche. Jener ſchließt von dem Daſein der Welt auf das Daſein einer abſoluten Welturſache, dieſer von dem Daſein einer Weltordnung auf das eines abſoluten Weltordners. Beide Beweiſe ſind Fehlſchlüſſe. Laſſen wir ihre Vorausſetzung ſelbſt unangefochten, ſo wird in beiden Fällen mehr bewieſen als die Vorausſetzung erlaubt. Es iſt erlaubt, von der Wirkung auf eine der gegebenen Wirkung analoge oder proportionale Urſache zu ſchließen. Aber in keiner Weiſe darf man von Wirkungen, die zufällig ſind, auf eine Urſache ſchließen, die abſolut ſein ſoll. Es giebt keinen Schluß von zufälligem und bedingtem Daſein auf ein nothwendiges und unbedingtes, von der Welt auf Gott, von einer Wirkung, die in der Erfahrung exiſtirt, auf eine Urſache, die in der Erfahrung *nicht* exiſtirt. Aus eben dieſem Grunde hatte ſchon Hume die kosmologiſchen Beweisarten vom Daſein Gottes verworfen. Der Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Urſache beweiſe die Gleichartigkeit von Gott und Welt; was er mehr auf Seiten Gottes bewieſen haben wolle, ſei *nicht* bewieſen, ſondern eingebildet und eine Sache mehr der Poeten als der Philoſophen. Eben dieſen Einwand erhebt Kant gegen die empiriſchen Beweisgründe: eine zweite wichtige (wir ſagen nicht abhängige) Uebereinſtimmung mit Hume*).

Dabei macht Kant einen Unterſchied, der den deutſchen Metaphyſiker des vorigen Jahrhunderts verräth. Beide Demonſtrationen ſeien unzulänglich; verglichen mit dem Bewieſenen, ſeien die Beweisgründe nicht zureichend. Doch giebt Kant dem phyſiko-

*) Ebendaſelbſt. Dritte Abth. Nr. 1—4. Vgl. Hume, Unterſuchung betr. den menſchlichen Verſtand. Abſchn. XI (Vorſehung und künftiges Leben).

theologiſchen (teleologiſchen) Beweis den Vorzug vor dem anderen. Seine Beweiskraft iſt für den Verſtand eben ſo ſchwach, aber ſie iſt ſtärker für das menſchliche Gemüth. Er giebt uns eine unwillkürliche Ueberzeugung von dem Daſein Gottes; er überwältigt uns, wie uns die Anſchauung der Schönheit und Harmonie der Welt überwältigt. Obgleich er uns keine demonſtrative Gewißheit bietet, können wir doch nicht anders als dem Beweiſe beiſtimmen. „Es iſt durchaus nöthig", ſagt Kant, „daß man ſich vom Daſein Gottes überzeuge; es iſt aber nicht eben ſo nöthig, daß man es demonſtrire *)." Der kosmologiſche Beweis iſt keiner; der phyſikotheologiſche iſt kein logiſcher, aber ein religiöſer, ein „Herzensbeweis", um mit Mendelsſohn zu reden. Den Repräſentanten des kosmologiſchen Beweiſes findet Kant in Wolf, den des phyſikotheologiſchen in Reimarus **).

Es giebt alſo keine empiriſchen Beweisgründe, um das Daſein Gottes daraus zu demonſtriren. Aber indem wir die Kette der Dinge verfolgen, nöthigt uns unſere Vernunft, den Begriff einer letzten Welturſache, eines abſoluten Welturhebers zu denken, und aus dieſem Begriff eines abſolut nothwendigen Weſens ſchließen wir ohne weiteres auf deſſen Daſein. Dieſer Schluß auf das Daſein Gottes entſpringt aus einem Vernunftbegriff; der Beweisgrund iſt nicht empiriſch, ſondern rational: der Beweis iſt nicht kosmologiſch, ſondern ontologiſch. Der kosmologiſche Beweis ſelbſt geräth unwillkürlich in den ontologiſchen. Wenn es alſo überhaupt Beweisgründe giebt, um das Daſein Gottes zu demonſtriren, ſo können dieſelben nur ontologiſch ſein. Giebt es einen ontologiſchen Beweisgrund?

---

*) Ebendaſelbſt. Dritter Abth. Nr. 5. S. 128.

**) Ebendaſelbſt. S. 122. 126.

2. Unmöglichkeit der bisherigen ontologischen Beweisart.

Es giebt ein ontologisches Argument, welches Anselm ausgebildet und die dogmatische Theologie unter die Beweise vom Dasein Gottes aufgenommen hat. Kant nimmt Descartes zum Wortführer dieser Beweisart und beachtet oder kennt den großen Unterschied nicht, der in diesem Punkte zwischen dem zweiten Begründer der Scholastik und dem zweiten Begründer der neueren Philosophie besteht. Die nächste Frage ist, ob der cartesianische Beweis Stand hält?

Aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens folgt nach diesem Beweise unmittelbar die Existenz. Man braucht diesen Begriff nur zu zergliedern, um einzusehen, daß er existirt. Wenn er nicht existirte, so fehlte diesem Begriffe ein Merkmal oder Prädicat (das der Existenz), so wäre ebendeßhalb der Begriff defect, so wäre ebendeßhalb Gott nicht, was er dem Begriffe nach sein soll, das allervollkommenste Wesen. Wenn Gott gedacht werden kann, so muß er ebendeßhalb auch existiren. Wenn er möglich ist, so muß er ebendeßhalb auch wirklich sein. Die Möglichkeit in diesem Falle schließt die Wirklichkeit, der Begriff das Dasein in sich, also läßt sich hier das Dasein Gottes durch ein analytisches Urtheil erkennen, durch einen rein logischen Schluß beweisen. Ein Merkmal Gottes ist die größte Vollkommenheit, ein Merkmal der letzteren ist die Existenz, also Gott existirt: das ist ein Schluß der reinsten Form, in welchem der Begriff durch das Merkmal seines Merkmals bestimmt wird.

Der Beweis ist richtig, wenn es seine Voraussetzung ist. Er setzt voraus, daß die Existenz unter die Merkmale eines Begriffs gehöre, daß die Wirklichkeit ein Prädicat der Möglichkeit

ſei, daß durch bloße Analyſe ausgemacht werden könne, ob der Begriff exiſtirt oder nicht. Er ſetzt voraus, daß Exiſtenzialſätze (ſolche, die von einem Dinge ausſagen, daß es exiſtirt) analytiſche Urtheile ſeien, daß die Exiſtenz ein logiſches Merkmal bilde. Iſt überhaupt die Exiſtenz ein logiſches Prädicat, ſo iſt dieſes Prädicat ohne Zweifel ein nothwendiges Merkmal im Begriffe des vollkommenſten Weſens, und der ontologiſche Beweis iſt ſo einleuchtend als ein identiſches Urtheil. Wenn Gott gedacht wird, ſo muß er als exiſtirend gedacht werden. Das iſt bewieſen. Iſt damit bewieſen, daß er wirklich exiſtirt?

Die Vorausſetzung des carteſianiſchen Beweiſes iſt nicht richtig. Die Exiſtenz iſt kein logiſches Merkmal. Wenn ich nichts habe als den Begriff eines Dinges, ſo werde ich durch keine noch ſo gründliche Analyſe erkennen, ob das Ding exiſtirt. Die bisherige Metaphyſik befindet ſich hier in einer ſchlimmen und durchgängigen Verwirrung; ſie unterſcheidet nicht genau zwiſchen dem logiſchen und dem wirklichen Sein. Das logiſche Sein iſt die Beziehung zwiſchen Begriff und Merkmal, Subject und Prädicat, die Copula im Satz. Das wirkliche Sein iſt die reale Exiſtenz. Wenn das Ding exiſtirt, ſo läßt ſich ſein Begriff durch die in ihm enthaltenen Merkmale logiſch beſtimmen. Ob das Ding exiſtirt, läßt ſich logiſch in keiner Weiſe ausmachen. Die Exiſtenz muß gegeben ſein, ſie iſt wie alles Gegebene ein Erfahrungsbegriff. Es giebt keinen Schluß von der zufälligen Exiſtenz auf die abſolute, vom Daſein der Dinge auf das Daſein Gottes: darum waren die kosmologiſchen Beweiſe Fehlſchlüſſe. Es giebt ebenſowenig einen Schluß vom Begriff eines Dinges auf deſſen Exiſtenz: darum iſt der ontologiſche Beweis, wie er geführt wird, ebenfalls nichtig. Um das Daſein Gottes zu demonſtriren, giebt es entweder keinen oder einen ontologiſchen Beweisgrund. Aber

dieser einzig mögliche ontologische Beweis ist nicht der cartesianische. Welcher andere kann es sein*)?

3. Der einzig mögliche ontologische Beweis.

Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt niemals dessen Existenz. Alle Versuche, auf diesem Wege die Existenz zu beweisen, sind von vornherein verfehlt. Daß eine Vorstellung A in Wirklichkeit existirt, läßt sich aus ihr selbst niemals darthun. Wohl aber ist es möglich, daß an einem existirenden Wesen alle die Merkmale nachgewiesen werden, welche die Vorstellung A bilden. Ich kann das existirende A auf eine doppelte Art beweisen: entweder indem ich von A beweise, daß es existirt, oder indem ich von einer Existenz beweise, daß sie A ist. Die erste Art ist unmöglich, die zweite steht offen, und wenn sie möglich ist, so ist sie die einzig mögliche der ontologischen Beweisführung.

Wir fragen also nicht mehr: folgt aus dem Begriffe Gottes die Existenz? Sie folgt auf keine Weise. Sondern wir fragen: folgen aus dem Begriff eines existirenden Wesens alle die Merkmale, welche Gott zukommen? Existirt ein Wesen, welches als Gott begriffen werden muß**)?

Daß ein solches Wesen existirt, soll ontologisch bewiesen werden. Aus dem Begriffe Gottes ist der Beweis unmöglich; also bleibt nur übrig, aus dem Begriff der andern Wesen zu beweisen, daß etwas existirt, welches nichts anderes sein kann als Gott. Es bleibt nur übrig, aus der logischen Möglichkeit überhaupt die Existenz Gottes darzuthun. Etwas ist logisch möglich, d. h. es kann gedacht werden. Damit überhaupt etwas gedacht werden könne, sind zwei Bedingungen nöthig, eine for-

*) Ebendaselbst. Erste Abth. I Betrachtg. Nr. 1—3. S. 19—27.

**) Ebendaselbst. Erste Abth. I Betr. S. 22.

male und eine materiale. Die formale heißt: etwas ist denkbar, wenn es sich nicht widerspricht. Die materiale heißt: etwas ist denkbar, wenn überhaupt etwas da ist. Gesetzt, es wäre nichts da, so könnte offenbar auch nichts gedacht werden, so wäre nichts möglich. Wenn wir diese beiden Bedingungen aufheben, so verneinen wir damit alle Möglichkeit, die formale und materiale, d. h. wir setzen die Unmöglichkeit. Setzen wir, daß überhaupt etwas möglich ist, so müssen wir diese logische Möglichkeit als eine Folge betrachten, deren Grund nichts anderes sein kann als ein existirendes Etwas*). Also es existirt Etwas als der Realgrund alles Möglichen. Es ist mithin schlechterdings unmöglich, diese Existenz zu verneinen, weil sonst nichts möglich wäre. Es ist mithin schlechterdings nothwendig, diese Existenz zu bejahen. Es muß etwas da sein, ohne welches nichts möglich ist, welches also selbst schlechterdings nothwendig existirt. Von dieser nothwendigen Existenz läßt sich durch Verdeutlichung ihres Begriffs sehr leicht zeigen, daß sie einig in ihrem Wesen, einfach in ihrer Substanz, geistig nach ihrer Natur, ewig in ihrer Dauer, unveränderlich in ihrer Beschaffenheit, mit einem Worte Gott ist**).

Das ist der ontologische Beweis, den Kant an die Stelle des cartesianischen setzt und als den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" behauptet. Mit der Möglichkeit, das Dasein Gottes zu beweisen, steht und fällt die rationale Theologie. Noch ist sie nicht vollkommen vernichtet, aber sie ist auf die kürzeste Formel zurückgeführt, auf eine einzige Möglichkeit eingeschränkt, sie hat nur noch einen Fall; wird sie aus dieser letzten Zuflucht vertrieben, so ist es mit

*) Ebendaselbst. Erste Abth. II Betr. S. 27 — 32.

**) Ebendaselbst. Erste Abth. III Betr. Nr. 1 — 4.

ihrer wiſſenſchaftlichen Exiſtenz zu Ende. In dieſer Rückſicht hat Kant für die Kritik der reinen Vernunft hier gut vorgearbeitet. Die Kritik ſollte das ganze Lehrgebäude der Ontologie abtragen, in deſſen Giebel die rationale Theologie ihren Sitz hatte. Es brauchte jetzt nur noch die ontologiſche Beweisart widerlegt zu werden, und die Arbeit war gethan; es war nur noch eines zu thun übrig, und dieſes eine war leicht. Der widerlegende Geſichtspunkt ſteht bereits in unſerer Abhandlung feſt. Wenn es unmöglich iſt, aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, aus dem Begriff auf die Exiſtenz zu ſchließen, ſo gilt dies in allen Fällen, und es kann aus keiner Möglichkeit auf irgend welche Exiſtenz geſchloſſen werden. Alſo der Geſichtspunkt, unter dem Kant den letzten Verſuch zu einer Berichtigung des ontologiſchen Beweiſes gemacht hatte, enthält ſchon die Unmöglichkeit dieſes Verſuchs.

4. Kritik der geſammten Ontologie.

Dieſer Geſichtspunkt hat eine große Tragweite und reicht weiter als das Gebiet der rationalen Theologie. Denn es wird im Allgemeinen erklärt: die Exiſtenz iſt in keinem Fall ein logiſches Merkmal, Exiſtenzialſätze ſind nie analytiſch, aus dem Begriff einer Sache erhellt niemals deren Daſein. Die Exiſtenz iſt ein Erfahrungsbegriff. Was alſo in der Erfahrung nicht exiſtirt, iſt offenbar ein bloßer Begriff, über deſſen Exiſtenz ſich im logiſchen Wege nichts ausmachen läßt. Gehört nicht alles Ueberſinnliche zu dieſen bloßen Begriffen? Wird man alſo nicht ſchließen müſſen, daß es überhaupt von der Exiſtenz überſinnlicher Weſen keine rationale Erkenntniß giebt? Wird man den Schluß gegen die Möglichkeit des ontologiſchen Beweiſes nicht ausdehnen müſſen gegen alle Ontologie, gegen alle Metaphyſik des Ueberſinnlichen? So weit trägt der Grundgedanke unſerer Abhandlung, eigentlich

bis in den Mittelpunkt, aus dem die verneinende Unterſuchung der reinen Vernunft hervorgeht.

Indeſſen verfolgt Kant nicht ſo weit ſeinen Grundgedanken in der Schrift über den ontologiſchen Beweisgrund. Er will die Ontologie und Metaphyſik als ſolche nicht ſtürzen, ſondern verbeſſern. Er begnügt ſich, ihren bisherigen Grundfehler enthüllt zu haben, der ſich ſeinem Dafürhalten nach berichtigen läßt. Dieſer Verbeſſerungsverſuch konnte natürlich den Anhängern der bisherigen Metaphyſik ebenſowenig als den Gegnern aller Ontologie und Verſtandesmetaphyſik gefallen. Die Literaturbriefe hatten den Grundgedanken der kantiſchen Schrift gar nicht begriffen; Hamann begriff dieſen Grundgedanken ſehr wohl, aber um ſo ungereimter erſchien ihm der kantiſche Verbeſſerungsverſuch, der ſelbſt den entdeckten Grundfehler von neuem machte.

Das Urtheil der Literaturbriefe über die kantiſche Schrift zeigt ſehr unbefangen, wie wenig der in der bisherigen Ontologie geſchulte Verſtand die Einwürfe Kant's zu faſſen vermochte. Kant hatte mit großem Nachdruck bewieſen, daß bei der offenbaren Verſchiedenartigkeit von Wirkung und Urſache ein analytiſcher Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Urſache nicht möglich ſei. Nachdem der Recenſent gerühmt hat, daß Kant die nothwendigen und zufälligen Urſachen in der Natur ſcharfſinnig unterſchieden habe, wirft er folgende erſtaunliche Frage auf: „ſollte es aber nicht beſſer geweſen ſein, wenn Kant umgekehrt verfahren und aus dieſem erwieſenen Unterſchiede der natürlichen Urſachen auf das Daſein und die Natur desjenigen Weſens *analytiſch zurückgeſchloſſen* hätte, welches den Grund alles Nothwendigen ſowohl als Zufälligen in der Natur enthalten müſſe*)?"

*) Briefe die neueſte Lit. betr. Bd. XVIII. S. 102.

Das heißt in der That nicht wissen, worum es sich in der ganzen kantischen Untersuchung handelt.

Bitterer äußerte sich Hamann. Die Schrift war ihm zuwider, sie ging an der Glaubensphilosophie, ohne dieselbe zu bemerken, gerade da vorüber, wo sich diese am stärksten fühlte. Woher wissen wir, daß überhaupt etwas außer uns existirt? Durch keinerlei logische Demonstrationen. Dieß sagten die Glaubensphilosophen gegen die Metaphysiker, dasselbe sagte auch Kant. Aber Kant machte die Existenz zu einem Erfahrungsbegriff, Hamann zu einer Sache der Offenbarung. Und während Kant der Existenz die logische Erkennbarkeit absprach, suchte er ihre Nothwendigkeit auf logischem Wege zu beweisen. Weymann wollte die kantische Schrift widerlegen, und Hamann schrieb darüber an Lindner: „Kant hat Ursache, seinen Gegner zu fürchten, er verdient eine exemplarische Ruthe*)." Indessen erregte die Schrift so viel Aufsehen, daß ein Magister seine darauf bezüglichen Bemerkungen zum Gegenstande einer öffentlich vertheidigten Dissertation machte**).

*) Hamann's Schriften (Ausgb. Roth) Theil III. Br. an Lindner (26. Juni 1763) S. 180.

**) Observat. ad commentationem M. J. Kantii de uno possibili fundamento demonstrationis existentiae Dei etc. Tub. 1763. Vgl. Hamann an Lindner. Dec. 1764. Th. III. S. 317. Auch Andere, wie Töllner und Clemm, nahmen von der kantischen Schrift öffentlich Notiz. In Wien kam sie in das Verzeichniß der verbotenen Bücher.

Neuntes Capitel.

Zweite Stufe. II. Kant unter dem Einflusse der englischen Erfahrungsphilosophie.

I.

Umbildung der Metaphysik.

1. Skeptische Bedenken.

Erwägen wir die Ergebnisse der letzten Untersuchungen, so leuchtet ein, daß Kant mit vollen Segeln sich von der dogmatischen Metaphysik entfernt und schon dem Skepticismus entgegengeht. In der ersten Schrift über die falsche Spitzfindigkeit der Syllogistik hat er bewiesen, daß alles logische Erkennen bloß analytisch verfahre; in der folgenden über die negativen Größen hat er bewiesen, daß die Causalverknüpfung nicht identisch, also logisch nicht erkennbar sei; in der dritten über den einzig möglichen Beweisgrund zeigt er, daß sich die Existenz der Dinge eben so wenig auf logischem Wege erkennen lasse. Wenn sich der Causalzusammenhang der Dinge unserer logischen Verstandeseinsicht verschließt, so giebt es keine nothwendige Erkenntniß; wenn die Existenz der Dinge durch den bloßen Verstand nicht eingesehen werden kann, so giebt es keine objective Erkenntniß. Was also bleibt der logischen Erkenntniß, was bleibt der Metaphysik übrig, wenn sie weder nothwendig noch objectiv ist? Es scheint, daß ihr nichts

übrig bleibt, als beides zu verneinen; das aber ist der Skepticismus in reinster Form, wie ihn Hume behauptet hatte.

Von der bisherigen Metaphysik hatte sich Kant mit jedem Schritte weiter entfernt. An vielen Stellen seiner früheren Schriften hatte er sich über diese Wissenschaft sehr bedenklich geäußert; er hatte seit lange bemerkt, daß sie mit der größten Vorsicht behandelt sein wolle und von den dogmatischen Philosophen mit der geringsten behandelt werde, daß auf diesem Gebiete sich weit mehr Anmaßung als Gründlichkeit finde. Seit lange war sein Geist darauf bedacht, die Metaphysik genau und gründlich zu untersuchen. Mit seiner letzten Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes berührte er unmittelbar die Metaphysik, er betrat ihren Schauplatz und stellte sich dem höchsten Gegenstande derselben dicht gegenüber. „Um zu einer Demonstration des Daseins Gottes zu gelangen," sagt Kant in der Vorrede seiner Schrift, „muß man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finstrer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag. Es giebt eine Zeit, wo man in einer Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, alles zu erklären, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt*)."

Bis zum Skepticismus, der alle Metaphysik aufgiebt, geht Kant noch nicht fort. Es läßt sich voraussehen, daß ihn der folgerichtige Gang seiner von der Natur der logischen Erkenntniß,

*) Der einzig mögl. Beweisgrund u. s. f. Vorrede. Bd. VI. S. 14.

der Causalität, der Existenz gewonnenen Einsicht mitten in den Skepticismus hineintreibt, aber noch hält er sich an die Möglichkeit der Metaphysik. Er befindet sich jetzt auf dem Uebergange von der dogmatischen zur skeptischen Richtung.

2. Die falsche Methode der Metaphysik.

Mathematik und Metaphysik.

Zunächst versucht er, die Metaphysik zu verbessern. Seit der Untersuchung über den ontologischen Beweis ist dieser Reformversuch seine nächste Aufgabe; seine Kritik des ontologischen Beweises ist zugleich eine Kritik der gesammten Ontologie. Was er gegen die bisherige rationale Theologie ausgemacht hat, gilt gegen die ganze bisherige Metaphysik, zu der sich die rationale Theologie verhält, wie der Theil zum Ganzen. Der Irrthum liegt nicht in dem besonderen Theile der Theologie, sondern in der Ontologie als solcher. Seine Verbesserung bezüglich der rationalen Theologie stellt einen ähnlichen Versuch in Betreff der ganzen Metaphysik in Aussicht.

Der Grundfehler, der sich über alle Gebiete der Metaphysik verbreitet, lag in jener irrthümlichen Voraussetzung von der logischen Erkennbarkeit des Daseins, lag in dem Wahn, die Existenz könnte jemals ein logisches Prädicat sein. Sie ist nicht Prädicat, sondern Subject und nur Subject. Woher kam jene falsche Voraussetzung? Weil man nicht genau unterschieden hatte zwischen dem logischen und wirklichen Sein, weil man den Begriff des Daseins nicht genau untersucht, sondern voreilig definirt hatte. Hieraus erklären sich die weiteren Irrthümer, vor allem die falsche Methode der Metaphysik. Sie verknüpft die Begriffe, ohne sie untersucht zu haben. Sie beginnt mit Definitionen nicht untersuchter Begriffe, während sie beginnen sollte mit der Analyse

gegebener. Der richtige Weg der Metaphyſik wäre, nicht ſynthetiſch zu verfahren, ſondern analytiſch; hierin ſollte ſich ihre Denkweiſe von der mathematiſchen unterſcheiden. Die Mathematik darf mit Definitionen anfangen, die Metaphyſik ſollte mit ihnen aufhören.

Nun hat die bisherige Metaphyſik ihre Methode von der Mathematik entlehnt, ſie hat groß gethan mit ihren geometriſchen Demonſtrationen, mit Hülfe derſelben ſtolze Lehrgebäude aufgeführt aus Begriffen, die nicht erläutert, alſo im Grunde gleich unbekannten Größen waren. Wie hätte aus einer ſolchen Verfaſſung eine gründliche Erkenntniß hervorgehen ſollen? Wie wenig die mathematiſche Methode der richtige Weg ſei für die metaphyſiſche Erkenntniß, wußte Kant ſchon, als er ſeine Abhandlung über den ontologiſchen Beweis ſchrieb. Gleich in den erſten Worten der Schrift ſagt er: „man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daſeins den Anfang machen werde. Ich werde ſo verfahren als Einer, der die Definition ſucht und ſich zuvor von Demjenigen verſichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenſtande der Erklärung ſagen kann. Die Methodenſucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße ſicher fortſchreitet, auf dem ſchlüpfrigen Boden der Metaphyſik, hat eine ſolche Menge Fehltritte veranlaßt, die man beſtändig vor Augen ſieht, und doch iſt wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutſam zu ſein lernen werde*)." Dieſe Worte enthalten ſchon den Grundgedanken der nächſten Unterſuchung, die nicht bloß einen Theil der bisherigen Metaphyſik, ſondern dieſe ſelbſt in's Auge faßt. Unter einem Geſichtspunkte, der für die ganze Metaphyſik galt, hatte Kant ſoeben die rationale Theologie

*) Ebendaſelbſt. Erſte Abth. I Betr. Bd. VI. S. 20.

unterſucht und verbeſſert. Dieſelbe Kritik wollte jetzt umfaſſender geführt und vom Theil auf das Ganze übertragen werden. Die Gelegenheit dazu kam wie gerufen. Die Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin hatte für das Jahr 1763 die Aufgabe geſtellt: ob die metaphyſiſchen Wiſſenſchaften überhaupt einer ſolchen Evidenz fähig ſeien als die mathematiſchen? Das war Kant's Frage. Dieſe Aufgabe zu löſen, ſchrieb Mendelsſohn ſeine Abhandlung über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften, Kant ſeine Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral*).

Entſchiedener als je vorher tritt Kant jetzt auf gegen die Metaphyſik des Zeitalters. Er iſt bereits vollkommen überzeugt von der Untauglichkeit ihrer bisherigen Verfaſſung, von der Nothwendigkeit einer gründlichen Reform. Nur aus dieſer ſicherſten Ueberzeugung erklärt ſich bei dem bedächtigen und beſcheidenen Mann die ſehr beſtimmte Erklärung von der Nichtigkeit der vorhandenen Ontologie. In der Vorrede ſeiner Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund heißt es: „die Demonſtration vom Daſein Gottes iſt noch niemals erfunden worden." Mit anderen Worten: es giebt keine rationale Theologie. In der folgenden Schrift erweitert ſich dieſes Urtheil gegen die ganze bisherige Metaphyſik: „die Metaphyſik iſt ohne Zweifel die erſte und ſchwierigſte unter allen menſchlichen Einſichten, aber es iſt noch niemals eine geſchrieben worden**)."

---

*) Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral (oder Abhandl. über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſch.). Bd. I. Nr. III. (Bei dieſer Gelegenheit erhielt Mendelsſohn den erſten, Kant den zweiten Preis. Beider Abhandlungen erſchienen zuſammen im Jahr 1764. Vergl. Hamann's Schr. Th. III. S. 227.)

**) Unterſ. über die Deutlichkeit u. ſ. f. Erſte Betr. §. 4. S. 74.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Vergleichung der Philosophie mit der Mathematik. Aus dem deutlich begriffenen Unterschiede beider erhellt, daß die mathematische Methode niemals die philosophische sein kann. Die Methoden müssen so verschieden sein als die Wissenschaften selbst. Wenn daher die Metaphysik von Descartes bis Wolf die mathematische Methode befolgt hat, so mußte sie auf diesem Wege sich nothwendig verirren.

Mathematik und Philosophie sind so verschieden als ihre Objecte. Gegenstand der Philosophie sind die wirklichen Dinge, ihr Object ist gegeben, ihre wissenschaftliche Aufgabe kann nur darin bestehen, die gegebenen Begriffe deutlich zu erkennen. Zu diesem Zweck muß man die Begriffe zergliedern und in ihre Bestandtheile auflösen; es giebt daher für die Philosophie kein anderes Verfahren als die Analysis. Gegenstand der Mathematik sind die bloßen Größen; diese sind nicht gegeben, sondern werden gemacht, sie entstehen durch Construction, durch Zusammensetzung oder Synthese. Mit dem Gegenstande zugleich entsteht sein Begriff. Ein Dreieck begreifen, heißt diese Figur aus den erforderlichen Bestandtheilen zusammensetzen d. h. dieselbe construiren oder machen. So werden die Gegenstände der Mathematik und deren Begriffe synthetisch gebildet. Einen Begriff, den ich selbst entstehen lasse oder willkürlich zusammensetze, kann ich auch sogleich vollständig definiren. Denn definiren heißt, den Begriff durch seine Merkmale bestimmen. Nun sind in der Mathematik diese Merkmale oder Bestandtheile früher gegeben als ihre Zusammensetzung, die aufgegeben ist. Gegeben sind z. B. drei Seiten, daraus soll ein rechtwinkliges Dreieck construirt werden; oder gegeben ist ein rechtwinkliges Dreieck, daraus entsteht der Kegel, indem das Dreieck sich um eine seiner Katheten herumbewegt. Wir wissen, wie der Kegel entsteht, also wissen wir, worin er besteht. Der

Begriff entsteht mit dem Gegenstande, die Definition entsteht mit dem Begriff. So gelangt die Mathematik durch Synthesis zu allen ihren Definitionen und kann daher mit Definitionen beginnen*).

Ganz anders verhält sich die Sache in der Philosophie. Hier sind die Gegenstände gegeben, die Begriffe sind da, aber als dunkle, die deutlich gemacht d. h. in ihre Bestandtheile aufgelöst werden sollen. In der mathematischen Erkenntniß gehen die Theilbegriffe dem Ganzen voraus, daher entstehen die Definitionen synthetisch und sind die ersten wissenschaftlichen Sätze. In der philosophischen Erkenntniß dagegen sollen die Theilbegriffe erst entdeckt werden. Das Ganze ist vorhanden als dunkle Vorstellung. Daher müssen hier die Definitionen analytisch entstehen, sie bilden nicht die ersten, sondern die letzten Sätze der philosophischen Wissenschaft. „Es ist das Geschäft der Weltweisheit," sagt Kant, „Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; das Geschäft der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne**)."

Dazu kommt, daß die Mathematik ihre Begriffe sinnlich anschaut in Figuren, während die Philosophie die ihrigen nur ausdrücken kann durch Worte. Worte sind abstracte Zeichen, Figuren dagegen sind concrete. Jene machen den Begriff nicht in seinen Theilen erkenntlich, sie bezeichnen denselben nur im Allgemeinen, sie helfen daher nichts zu seiner Erklärung. Worterklärungen sind nicht Sacherklärungen. Die ersten sind, wie Kant sagt, grammatische Definitionen, die letzten sind philosophische.

*) Ebendaselbst. Erste Betr. §. 1. S. 68 flgd.

**) Ebendaselbst. Erste Betr. §. 2.

Die grammatiſche Definition ſagt nur, welchen Begriff ich mit dieſem Worte verbinde; die philoſophiſche ſagt, welches Ding ich durch dieſen Begriff vorſtelle. Die Worterklärungen, womit die Philoſophen häufig ihre Lehren beginnen, erklären nichts in der Sache. Die Sacherklärungen können in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften nicht das Erſte, ſondern nur, wenn es gut geht, das Letzte ſein *).

3. Die Schwierigkeit der Metaphyſik.

Wenn nun die Philoſophie die Erklärung der Dinge in allem Ernſte zu ihrer Aufgabe macht, wenn ſie keinen Begriff erklärt, ohne ihn gründlich zuvor unterſucht zu haben, wenn ſie mit einem Worte nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch verfährt, ſo leuchtet ein, wie ſchwierig und verwickelt die philoſophiſche Aufgabe iſt in Vergleichung mit der mathematiſchen. In der Auflöſung eines durch Erfahrung gegebenen Begriffs finden ſich nothwendige Beſtandtheile, die auf Rechnung unſerer Vorſtellung kommen, und hier giebt es dunkle Wahrnehmungen, die ſich ſchlechterdings nicht weiter auflöſen und verdeutlichen laſſen. Solche dunkle Vorſtellungen ſind z. B. alle unſere Gefühle. Das Gefühl iſt ſchlechterdings unauflöslich. Unluſt, Begierde, Abſcheu u. ſ. f. laſſen ſich nicht definiren, ſie ſind und beſtimmen eine Menge von Merkmalen, die wir als Prädicate den Dingen zuſchreiben, wie z. B. die des Erhabenen, Schönen, Ekelhaften u. ſ. f. Alle dieſe nur gefühlten Vorſtellungen ſind unerklärlich; alle Sätze mithin, die ſolche Vorſtellungen ausſagen, unerweislich. Und ſolche unauflösliche Begriffe, ſolche unerweisliche Sätze finden ſich unzählige in der Philoſophie, während deren in der Mathematik nur wenige ſind. Die zuſammengeſetzten Begriffe der Mathematik ſind daher

*) Ebendaſelbſt. Erſte Betr. §. 2. S. 68 — 70.

weit einfacher und leichter aufzulösen als die philosophischen Begriffe. So ist z. B. die Trillion ein sehr zusammengesetzter arithmetischer Begriff, die menschliche Freiheit ein sehr verwickelter Begriff der Philosophie, aber um wie viel leichter ist die Trillion zu erklären und in ihre Elemente aufzulösen, als die Freiheit*)!

In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit der Philosophie in Vergleichung mit der Mathematik. „Ich weiß," sagt Kant, „daß es viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höheren Matheſis sehr leicht finden. Allein diese nennen alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, die diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrentheils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, allein es ist noch niemals eine geschrieben worden**)."

Die Aufgabe also der Philosophie ist allein durch Analysis zu lösen. Wenn überhaupt metaphysische Gewißheit möglich ist, so kann sie auf diesem Wege allein erreicht werden. Nur so lassen sich gegebene Begriffe verdeutlichen, verworrene Erkenntnisse aufklären. Es ist dieselbe Methode, welche die englische Philosophie auf die Naturerscheinungen wollte angewandt wissen, die eindringende Beobachtung, welche die Thatsachen in ihre einfachsten Factoren auflöst. „Die erste Methode der Metaphysik," urtheilt Kant, „ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in der Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war***)."

*) Ebendaselbst. Erste Betr. §. 3. S. 70 — 73. Vgl. §. 4.

**) Ebendaselbst. Erste Betr. §. 4. S. 74.

***) Ebendaselbst. Zweite Betr. S. 77.

4. Die Induction als Methode der Metaphyſik.

In ſeinen früheren Unterſuchungen hatte Kant in den vorhandenen Streitfragen der Philoſophie eine ſchiedsrichterliche Stellung ergriffen zwiſchen Descartes und Leibniz, Leibniz und Newton, Wolf und Cruſius, Cruſius und Hume, mit einer ſichtlichen Hinneigung zu den engliſchen Philoſophen. Der größte, alle übrigen umfaſſende Gegenſatz beſteht zwiſchen der engliſchen Erfahrungsphiloſophie und der deutſchen Metaphyſik. Jetzt ſteht dieſer Gegenſatz auf der Tagesordnung der kantiſchen Unterſuchung; es handelt ſich jetzt dieſem Gegenſatze gegenüber um den Verſuch einer Ausgleichung.

Der Verſuch läuft darauf hinaus, die Methode der Metaphyſik durch die Methode der Erfahrungsphiloſophie zu berichtigen und eigentlich neu zu begründen, das heißt ſoviel als die Metaphyſik in eine Erfahrungswiſſenſchaft verwandeln, die ſich zu den Begriffen ebenſo verhalten ſoll, als die wahre Phyſik zu den natürlichen Dingen. „Suchet," ruft Kant den Metaphyſikern zu, „durch ſichere innere Erfahrung, d. h. ein unmittelbar augenſcheinliches Bewußtſein, diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriff von irgend einer allgemeinen Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Weſen der Sache nicht kennt, ſo könnt ihr euch derſelben ſicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten *)."

In dieſer Rückſicht dürfen wir die vorliegende Unterſuchung als die Summe und den Ertrag aller früheren betrachten. Sie pflückt gleichſam die letzte, ſchon längſt im Keime vorbereitete Frucht. Mit Vorliebe knüpft ſie an jene früheren Schriften an und läßt ſie an vielen Stellen wörtlich reden. Ueber die erſten

*) Ebendaſelbſt. Zweite Betr. S. 78.

Grundwahrheiten der Metaphysik redet sie mit der Habilitationsschrift; den Begriff des Körpers analysirt sie beispielsweise nach dem Vorgange der physischen Monadologie; sie wiederholt gelegentlich was in der „falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" gelehrt worden, daß ein anderes sei, die Dinge unterscheiden, ein anderes, den Unterschied der Dinge erkennen; auch zu der jüngsten Schrift über den ontologischen Beweisgrund kehrt sie zurück, um die Möglichkeit der natürlichen Theologie festzustellen *).

Die Metaphysik soll ihre Grundsätze nicht willkürlich machen, sondern gleich den Erfahrungswissenschaften entdecken. Diese Entdeckung geschieht, indem sie die Thatsachen, deren Begriffe gegeben sind, in ihre unauflöslichen Elemente zergliedert. So gelangt sie zu gewissen nicht weiter abzuleitenden Sätzen, die mit Sicherheit als materiale Grundsätze gelten dürfen. Auf einem solchen Wege, um die Anwendung zu machen, sind die Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral zu suchen.

Die natürliche Theologie beruht auf dem Begriff Gottes als eines existirenden Wesens. Ihre erste Aufgabe ist, durch Analyse eines gegebenen Begriffs die Existenz Gottes zu beweisen. Es sind damit von vornherein die kosmologischen Beweisarten ausgeschlossen als unrichtige und unmögliche synthetische Schlußfolgerungen. Jetzt wiederholt sich der Inhalt der vorhergehenden Schrift. Es bleibt nur die ontologische Beweisart übrig, die zunächst eine zweifache Form erlaubt. Entweder ist der Begriff Gottes gegeben, worin die Existenz als ein Merkmal unter anderen entdeckt wird: dieß ist die gewöhnliche, aber unmögliche Form; oder es ist der Begriff eines existirenden Wesens gegeben, worin

*) Vgl. Ebendaselbst. Dritte Betr. §. 3. S. 87 flgd. Vierte Betrachtung. §. 1. S. 90 flgd.

ſich durch Zergliederung die Merkmale Gottes entdecken: das iſt die einzig mögliche Form des ontologiſchen Beweiſes. Es wird nicht von Gott bewieſen, daß er exiſtirt, ſondern von einer Exiſtenz, die außer Zweifel ſteht, daß ſie Gott iſt.

II.

Die engliſche Philoſophie als Vorbild.

1. Das moraliſche Gefühl.

Auf einem ähnlichen analytiſchen Wege finden wir den erſten Grundſatz der Moral. Jede moraliſche Handlung iſt mit einem Zwecke verknüpft, ſie geſchieht in einer beſtimmten Abſicht; entweder iſt dieſer Zweck Mittel zu irgend etwas anderem, oder er iſt Endzweck. In beiden Fällen iſt die Handlung begründet (motivirt) und nothwendig; aber im erſten iſt ihre Nothwendigkeit bedingt, im zweiten unbedingt. Eine Handlung der erſten Art, die nur geſchieht, um etwas anderes zu erreichen, iſt im beſten Falle richtig oder geſchickt, aber ſie iſt nicht gut. Die gute Handlung geſchieht um ihrer ſelbſt willen. Es iſt ſehr wichtig, im Begriff der moraliſchen Verbindlichkeit dieſe Unterſcheidung zu machen zwiſchen Mittel und Zweck, relativer und abſoluter Nothwendigkeit. Aber wodurch iſt eine Handlung gut? Worin beſteht das Kennzeichen des Guten? Darin, daß uns die Handlung gut erſcheint nicht in Rückſicht auf eine andere, ſondern an ſich ſelbſt. Mithin iſt gut eine Vorſtellung, die ſich in keine andere auflöſen läßt, alſo ſchlechterdings einfach iſt. Auf der einen Seite iſt das Gute kein Merkmal eines Dinges, ſondern unſere Vorſtellung; auf der anderen Seite iſt dieſe Vorſtellung unauflöslich, nicht durch den Verſtand zu zergliedern, ſondern als Empfindung gegeben. Es giebt alſo ein moraliſches Gefühl, wodurch wir das Gute empfinden und unterſcheiden: dieſes Ge-

fühl iſt der Grund alles moraliſchen Handelns. Wenn ich von einer Handlung urtheile, ſie iſt gut, ſo urtheile ich durch das Gefühl, und ſo einfach dieſes mein Gefühl iſt, ſo unerweislich iſt jenes mein Urtheil. Ein ſolches unerweisliches Urtheil bildet den materialen Grundſatz der Sittenlehre. Die deutſche Metaphyſik iſt bis zu einem ſolchen materialen Grundſatze nicht gekommen. Mit ihrer Vollkommenheitstheorie bewegt ſie ſich in formalen Principien, aus denen keine weitere praktiſche Erkenntniß fließt.

Hier ſtellt ſich Kant offen auf die Seite der engliſchen Moralphiloſophie. Er macht gemeinſchaftliche Sache mit der Gefühlstheorie von Franz Hutcheſon, der nach Shaftesbury's Vorgang die baconiſch-locke'ſchen Grundſätze auf die Sittenlehre anwandte. Kant trifft mit den engliſchen Moraliſten zuſammen ſowohl in der Abſicht, die Sittenlehre in eine Erfahrungswiſſenſchaft zu verwandeln, als auch darin, dieſe empiriſche Sittenlehre auf das moraliſche Gefühl als Princip zurückzuführen*).

2. Das äſthetiſche Gefühl.

Das moraliſche Gefühl hängt nach der Theorie jener engliſchen Philoſophen auf das genaueſte mit dem äſthetiſchen zuſammen; es verhält ſich zu dieſem wie die Art zur Gattung. Das moraliſche Gefühl iſt der Geſchmack für das Sittliche, für das richtige Handeln; Shaftesbury nannte es die Schönheit des Empfindens, die Harmonie in unſeren Neigungen, die richtige Proportion von Selbſtliebe und Wohlwollen. Wie die Tugend in der Schönheit des Handelns, ſo beſteht der Tugendſinn in dem moraliſchen Geſchmack, der urſprünglich der menſchlichen Natur inwohnt und, wie jeder andere Sinn, fähig iſt, erzogen

*) Ebendaſelbſt. Vierte Betr. §. 2. S. 92 flgd. S. 95.

und ausgebildet zu werden. Die Sittlichkeit gilt auf dieſem Standpunkte als Kunſt, die Sittenlehre als eine Aeſthetik des menſchlichen Handelns. Moral und Aeſthetik durchdringen ſich gegenſeitig und haben eine gemeinſchaftliche Wurzel. Das äſthetiſche Gefühl iſt ſittlich, ſobald es die Schönheit und Würde der menſchlichen Natur empfindet. In dieſem Sinne ſchreibt Kant ſeine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*). Dieſe Schrift hat gar nichts gemein mit der wolfiſchen Schule und den Lehrſätzen der baumgarten'ſchen Aeſthetik. Es ſind Beobachtungen, aus der unmittelbaren Erfahrung geſchöpft, lebensfriſch und mit Humor behandelt, leicht und anziehend geſchrieben, oft etwas keck und unbekümmert hingeworfen. Man merkt es wohl, die Schrift iſt nicht in der Studirſtube, ſondern in einer ganz freien idylliſchen Muße entſtanden. Auch das Vorbild der engliſchen Schriftſteller hat hier auf die Schreibart merklich eingewirkt. Tief geht die Unterſuchung nicht. Die Empfindungen des Schönen und Erhabenen werden, namentlich ſofern ſie moraliſch ſind, betrachtet, auf eine leichte, ſpielende Weiſe claſſificirt und beſonders in den verſchiedenen Formen dargeſtellt, die ſie nach den Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur annehmen, nach den Unterſchieden der Temperamente, Geſchlechter, Nationalcharaktere.

Dieſe Beobachtungen ſind natürlich weit entfernt, der Kritik der Urtheilskraft anders als bloß der Zeit nach voranzugehen. Wenn man nur die Ueberſchriften vergleicht, ſo könnte man auf den Einfall kommen, als ob hier ſchon der Anſatz gemacht wäre

*) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Die Schrift iſt nicht 1766, ſondern 1764 erſchienen; ſie iſt in dieſem Jahre von Hamann in der Kgsb. Zeitung angezeigt worden. Bd. VII. Nr. II.

zu jener späteren wissenschaftlichen Begründung des Schönen im Geiste der kritischen Philosophie. Allerdings wird in beiden Schriften von dem „Gefühle des Schönen und Erhabenen" gehandelt, aber unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten und nach ganz anderen Richtungen. Das ästhetische Gefühl wird hier als eine empirische Thatsache beschrieben, sehr lebendig und zum Theil geistvoll, aber von einer tieferen Begründung ist nicht die Rede. Und was vor allem in die Augen springt: das Sittliche und Aesthetische fallen hier zusammen, während die kritische Philosophie auch in diesem Punkte auf die sorgfältigste Scheidung bedacht war. Wollte etwa Kant seine spätere Sittenlehre auf das Gefühl gründen? Im Gegentheile verwarf er sehr nachdrücklich eine solche Begründung. Hier aber urtheilt er: „die Grundsätze der Tugend sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur*)." Wo also ist die Gemeinschaft zwischen diesen kleinen flüchtigen Studien aus der Aesthetik nach englischem Muster und der späteren tiefgehenden Untersuchung unter kritischem Gesichtspunkt?

3. Die inductive Lehrart.

Kant ist im Begriff, die deutsche Philosophie auf englischen Fuß zu bringen. Er hat der Metaphysik die Aufgabe gesetzt, sich durch die Methode der Erfahrungsphilosophie zu reformiren und zu beaufsichtigen. Sie soll auf diesem Wege selbst in den Stand der erfahrungsmäßigen Wissenschaften eintreten. Es handelt sich um die Vereinigung der deutschen und englischen Philosophie.

Dieser Gesichtspunkt steht unserem Kant so fest, daß er ihn

*) Ebendaselbst. Zweiter Abschn. S. 391.

jetzt auch für seine Vorlesungen geltend macht. In dem Programm seiner Wintervorlesungen von 1765/66 erklärt er, daß die analytische oder inductive Methode seiner Ansicht nach auch die richtige Lehrart sei, die er in seinem akademischen Unterricht anwenden werde*). Es sei die einzige Methode, den Verstand auszubilden. Der Zuhörer solle nicht Gedanken lernen, sondern denken; man solle ihn nicht tragen, sondern leiten, damit er selbst zu gehen geschickt werde. „Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand in ihm ausgebildet worden, und trägt erborgte Wissenschaft. Das ist die Ursache, weßwegen man nicht selten Gelehrte antrifft, die so wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt setzen als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens." Aecht sokratisch sagt Kant, der studirende Jüngling solle nicht Philosophie lernen, sondern philosophiren. Die unterrichtende Methode sei forschend (zetetisch) und werde erst später behauptend (dogmatisch). Und ganz in Uebereinstimmung mit Locke's Grundsätzen hält Kant für die richtige Bildungsregel „zuvörderst den Verstand zu zeitigen und sein Wachsthum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt und auf Dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können."

Rücksichtlich der Moralphilosophie erklärt er hier, daß die Versuche von Shaftesbury, Hutcheson, Hume am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt seien. Er will diese Versuche ergänzen und gleichsam zwischen der deutschen und englischen Moralphilosophie, zwischen Baumgarten und Hutcheson eine vermittelnde Stellung einnehmen. Die Kenntniß

*) Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Wintersemester 1765/1766. Bd. I. Nr. IV.

der menſchlichen Natur gilt ihm als die wahre Grundlage der Sittenlehre: Menſchenkenntniß im Sinne der Welterfahrung und Philoſophie. „Indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige hiſtoriſch und philoſophiſch erwäge, was geſchieht, ehe ich anzeige, was geſchehen ſoll, ſo werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menſchen ſtudiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Geſtalt, die ihm ſein zufälliger Zuſtand eindrückt, entſtellt und als ein ſolcher ſelbſt von Philoſophen faſt jederzeit verkannt worden, ſondern die Natur des Menſchen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stellung in der Schöpfung: damit man wiſſe, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weiſen Einfalt angemeſſen ſei.“

Zehntes Capitel.

Dritte Stufe. Kant unter dem Einfluß von Rousseau und Hume.

I.

Natur und Mensch.

1. Der Naturmensch. (Rousseau.)

Von den dogmatischen Lehrgebäuden abgewendet, sucht Kant im Wege der Erfahrung die Natur der Begriffe und Dinge zu ergründen. Mit der synthetischen Methode der Metaphysik wird alles willkürliche Construiren in der Philosophie und damit alle dogmatische Systemmacherei verworfen. Die einzige wissenschaftliche Methode der Untersuchung ist die Analysis der Begriffe und Dinge. Die Philosophie soll analysirend zu Werke gehen: das heißt, sie soll ihre Gegenstände zergliedern, die zufälligen Merkmale (durch Vergleichung) von den wesentlichen, die abgeleiteten von den ursprünglichen unterscheiden. So allein läßt sich das Object rein darstellen in seiner ursprünglichen Verfassung. Auf die Erkenntniß der ursprünglichen Natur, der Elemente in den Dingen und Begriffen, soll die Philosophie ihre Aufmerksamkeit richten. Ihr nächstes und wichtiges Object ist der Mensch. Die menschliche Natur soll in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit, nach Abzug aller zufälligen Merkmale und Eigenschaften, erkannt

werden. Unter die ursprünglichen und wesentlichen Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur gehört jenes moralische Gefühl, aus dem sich als ihrer natürlichen Grundlage die menschliche Schönheit und Tugend entwickelt. Der Mensch ist von Natur ein moralisches Wesen. Die wahre Erziehung soll diese moralische Naturanlage entwickeln und den Menschen naturgemäß bilden.

Hier trifft Kant mit J. J. Rousseau zusammen, der eben damals die Welt mit seiner neuen Erziehungstheorie erfüllte. Sein „Emile" war 1762 erschienen. Die Schrift machte auf Kant den tiefsten Eindruck. Er war von dieser Lectüre so gefesselt, daß er ganz darin aufging und sogar, was bei ihm viel heißen will, seine gewöhnliche Tagesordnung darüber vergaß. Rousseau's Bild war der einzige Schmuck seines Studirzimmers. Auch in den Vorlesungen dieser Zeit kam er oft mit Vorliebe auf Rousseau, besonders dessen „Emile" zu reden. Rousseau's Grundgedanke von der ursprünglichen Menschennatur im Gegensatz zu dem, was die Gesellschaft und Weltbildung aus dem Menschen gemacht haben, übte auf Kant die stärkste Anziehungskraft. Auch lag in der That ein Berührungspunkt beider in der Absicht, den Menschen aus seinen ursprünglichen Bedingungen zu erkennen und gleichsam wiederherzustellen. Im Wege nüchterner und strenger Untersuchung näherte sich Kant dem Gedanken der ächten und naturgemäßen Menschheit, dem Rousseau leidenschaftlich nachhing und mit seiner hinreißenden Beredsamkeit in den Herzen der Menschen Bahn brach. Eine gewisse Bewunderung und Anhänglichkeit für Rousseau ist unserem Philosophen stets geblieben; bei aller Verschiedenheit der Gemüthsart, die jede Vergleichung der beiden Charaktere ausschließt, war Kant auch persönlich für Rousseau eingenommen. Er liebte in ihm den Enthusiasten und stimmte denen nicht bei, die ihn als Schwärmer behandelten.

Die rouſſeaufreundliche Stimmung Kant's und ſein lebhaftes Intereſſe für das Urmenſchliche gaben ſich bei einer merkwürdigen Gelegenheit öffentlich kund. Im Jahr 1764 erſchien in Königsberg die abenteuerliche Figur eines Waldmenſchen im Nomadenaufzuge, der in Begleitung eines achtjährigen Knaben eine Heerde Kühe, Schaafe, Ziegen umherführte und mit der Bibel in der Hand den Leuten, die in Menge herbeiliefen, Prophezeiungen machte. Im Munde des Volks hieß er der Ziegenprophet. Hamann nannte ihn einen neuen Diogenes, ein Schauſtück der menſchlichen Natur. Es war ein ſeltenes Exemplar mitten in der Geſellſchaft des achtzehnten Jahrhunderts, anziehend genug für die damalige, von Rouſſeau's Ideen angeregte und erfüllte Einbildungskraft. Auch Kant ließ ſich öffentlich über dieſe auffallende Erſcheinung vernehmen*). Vor allem intereſſirte ihn „der kleine Wilde, der in den Wäldern aufgewachſen, allen Beſchwerlichkeiten der Witterung mit Fröhlichkeit Trotz zu bieten gelernt hat, in ſeinem Geſicht keine gemeine Freimüthigkeit zeigt und von der blöden Verlegenheit nichts an ſich hat, die eine Wirkung der Knechtſchaft oder der erzwungenen Achtſamkeiten in der feinen Erziehung wird, und, kurz zu ſagen, ein vollkommenes Kind in demjenigen Verſtande zu ſein ſcheint, wie es ein Experimentalmoraliſt wünſchen kann, der ſo billig wäre, nicht eher die Sätze des Herrn Rouſſeau den ſchönen Hirngeſpinnſten beizuzählen, als bis er ſie geprüft hätte." So ergreift Kant die Gelegenheit, den genfer Philoſophen öffentlich zu vertheidigen und zu erklären, daß er deſſen Anſichten über die Natur und Erziehung des Menſchen keineswegs für Schwärmereien halte.

*) Raiſonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Jdomozyrskich Komarnicki. Kgsb. gel. und polit. Zeitung. 1764. Bd. X. Nr. I.

2. Die naturwidrige Geiſtesart.

Den Naturmenſchen findet Kant in dem Fall, den er vor ſich hat, nur in dem Kinde, das er gleichſam als Probeſtück einer rouſſeau'ſchen Erziehungsweiſe übergeben möchte. In dem Vater des Kindes, dem abenteuerlichen Ziegenpropheten, ſieht er nichts als einen verrückten Kopf, der ihm Gelegenheit giebt, ſeinen „Verſuch über die Krankheiten des Kopfs" zu ſchreiben, einen ſeiner launigſten und lebendigſten Aufſätze*). Es iſt ein Verſuch, die Geiſteskrankheiten in ihren verſchiedenen Abſtufungen zu claſſificiren, auf richtige Begriffe zu bringen und wenigſtens im Allgemeinen zu erklären. Eigentlich will dieſer Verſuch nichts ſein als „eine kleine Onomaſtik der Gebrechen des Kopfs", mehr eine Benennung als eine Erklärung der hierhergehörigen Fälle. Doch unterläßt er nicht, auch über den wirklichen Grund der Geiſteskrankheiten ſeine beſtimmte Meinung zu ſagen.

Kant hatte, als er die Metaphyſik zu verlaſſen ſuchte, in das erfahrungsmäßige Denken gleichſam die richtige Diät geſetzt, bei der die Wiſſenſchaft geſund bleibt und zunimmt. Ganz in dieſem Sinne beſtimmt er hier die Geiſtesgeſundheit überhaupt. Der Kopf iſt in richtigem Zuſtande, er ſitzt ſo zu ſagen auf dem rechten Fleck, wenn die Functionen der Erfahrung ihren normalen Verlauf haben. Der Geiſt iſt geſund, wenn er erfahrungsmäßig empfindet, urtheilt, ſchließt; er iſt krank, wenn dieſe Functionen nicht richtig von Statten gehen, wenn die Erfahrung an einer Stelle aus ihrem richtigen Gleiſe gerückt wird und nicht mehr in Fluß kommt: an dieſer Stelle iſt unſer Erkenntniß- oder Geiſtesvermögen verkehrt und der Geiſt ſelbſt in krankhafter Weiſe geſtört. Nach dieſem Kriterium laſſen ſich die Geiſtesſtö-

*) Verſuch über die Krankheiten des Kopfs. 1764. Bd. X. Nr. II. Vergl. Borowski, Darſtellung des Lebens u. ſ. f. S. 210.

rungen unterſcheiden. Wenn wir verkehrt empfinden, ſo iſt der Geiſt verrückt; wenn wir verkehrt urtheilen und ſich der Irrthum unauflöslich feſtſetzt, ſo erzeugt ſich der Wahnſinn; wenn wir verkehrt ſchließen oder auf Unmöglichkeiten ſpeculiren, ſo beſteht darin der Wahnwitz. In allen Fällen alſo iſt der feſtgerannte Widerſpruch gegen die Erfahrung, das naturwidrige Empfinden und Denken das Merkmal der Geiſteskrankheit, deren mildere Grade von der Dummheit bis zur Narrheit, deren ſtärkere vom Blödſinn bis zur Tollheit fortgehen.

Wir empfinden verkehrt, wenn wir Dinge, die in der That nicht ſind, wahrnehmen, alſo imaginäre Empfindungen haben, wie im Traume; wenn wir wachend träumen. „Der Verrückte iſt ein Träumer im Wachen.“ Die verrückten Empfindungen ſind rein chimäriſch. Ein milder Grad ſolcher Verkehrtheit ſind die übertriebenen Empfindungen; ſie ſind zum Theil chimäriſch, ſie ſind nicht verrückt, aber können es werden. Im Wachſen begriffen, erſcheinen ſie als angehende Verrücktheit. Solche Verkehrung wirklicher Empfindungen durch Uebertreibung macht den Phantaſten. Phantaſtiſche Gemüthsbeſchaffenheiten ſind z. B. die Hypochondrie, die Schwermuth, die Liebe, wenn ſie in Entzückungen geräth. Kant iſt nicht weit entfernt, die Verliebtheit, namentlich die ſentimentale, für einen gelinden Grad von Geiſteskrankheit zu erklären.

Doch muß man ſich hüten, auch die großen moraliſchen Empfindungen für übertriebene und verkehrte zu halten. Man muß unterſcheiden zwiſchen Enthuſiasmus und Phantaſterei. Dem gemeinen Verſtande erſcheint der Enthuſiaſt leicht als Schwärmer; denn die niedere und ſelbſtſüchtige Empfindung iſt unfähig, die erhabene und tugendhafte zu theilen, und ebendeßhalb unfähig, ſie zu begreifen. Dem Egoiſten gilt die Tugend für

Schwärmerei. „Ich ſtelle den Ariſtides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute, und Johann Jacob Rouſſeau unter die Doctoren der Sorbonne. Mich däucht, ich höre ein lautes Hohngelächter und hundert Stimmen rufen: welche Phantaſten! Dieſer zweideutige Anſchein von Phantaſterei in an ſich guten moraliſchen Empfindungen iſt der Enthuſiasmus, und es iſt niemals ohne denſelben in der Welt etwas Großes geſchehen*)."

Dieſer Ausſpruch iſt durchaus bezeichnend für Kant's eigene Empfindungsweiſe. Ein Mann des nüchternen und ſchärfſten Verſtandes, unerbittlich und ſatyriſch geſtimmt gegen jede Phantaſterei, war Kant durch ſein ganzes Leben ein Enthuſiaſt in dem von ihm bezeichneten Sinne. Er ſympathiſirt mit jedem großen Aufſchwunge der Menſchheit. Nie war er beredter, als in der Theilnahme und Vertheidigung ſolcher Begebenheiten. Dieſer moraliſche Enthuſiasmus iſt ein Charakterzug ſeines Gemüths und ſeiner Philoſophie. Darum gab es viele, welche die kantiſche Philoſophie für Myſtik und Schwärmerei hielten. Vergleichen wir hier einen Augenblick Kant mit Hegel. Ganz dieſelben Worte brauchen beide, der eine vom Enthuſiasmus, der andere von der Leidenſchaft: daß ohne ſie niemals in der Welt etwas Großes geſchehen ſei. Hegel wollte mit ſeinem Ausſpruch die heroiſchen Charaktere in der Weltgeſchichte rechtfertigen gegen den ſchulmeiſterlichen Tadel der Moraliſten; die perſönlichen Leidenſchaften wirken mit in den großen Begebenheiten der Welt, nicht als die unvermeidlichen Uebel der menſchlichen Schwäche, ſondern als die Hebel der Kraft, ohne welche die Sache, um die es ſich handelt, nicht durchbricht. Das iſt Hegel's richtiger Gedanke, übereinſtimmend ſowohl mit ſeiner pſychologiſchen als ge-

*) Verſuch über die Krankheiten des Kopfs. Bd. X. S. 16.

ſchichtlichen Betrachtungsweiſe. Dieſe beiden ſcheinbar gleichen Ausſprüche geben, richtig verſtanden, eine Einſicht in die innerſte Verſchiedenheit beider Philoſophen. Ihre Ausſprüche ſind einander entgegengeſetzt: der kantiſche bejaht jene moraliſche Schätzung der Charaktere und Handlungen, die Hegel als einen geſchichtswidrigen und menſchenunkundigen Maßſtab verwirft. Im Sinne Kant's iſt der Enthuſiasmus jenes geläuterte moraliſche Gefühl, in dem nichts zurückleibt von den ſelbſtſüchtigen Regungen der menſchlichen Natur. Gerade deßhalb iſt Kant ſo übelgeſtimmt gegen die Helden des Alterthums, weil dieſe ihrer Leidenſchaften ſich ſo wenig entäußern. Ariſtides und Epiktet ſind ſeine Leute, nicht Herkules und Alexander. „Ein Mädchen nöthigt den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger ſchicken durch ihr läppiſches Lob den Alexander an's Ende der Welt*)." Es iſt beſonders Alexander, den Kant von oben herunter anſieht, und den Hegel vertheidigt gegen die moraliſirenden Schulmeiſter, die freilich nicht ſo ehrgeizig und ſtürmiſch ſind wie der Held von Macedonien, aber auch Aſien nicht erobern.

Doch um unſer Thema wiederaufzunehmen, ſo iſt der Enthuſiasmus eine moraliſche Empfindungsweiſe, die mit der inneren Erfahrung nicht ſtreitet. Dagegen iſt die Schwärmerei verkehrt, und zwar im höchſten Grade, wenn ihre vermeintlichen Wahrnehmungen ſogar mit der Möglichkeit der Erfahrung im Widerſpruch ſtehen. Das iſt der Fall bei den Fanatikern und Viſionären, die ſich göttlicher Erleuchtungen und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels rühmen. Als Beiſpiele ſolcher Fanatiker nennt Kant Mahomet und Johann von Leyden. Wenn dieſe Leute ſich wirklich einbilden, Günſt-

*) Ebendaſelbſt. S. 10.

linge des Himmels zu ſein, ſo ſind ſie geiſteskrank; wenn ſie Gläubige machen, ſo wird die Geiſteskrankheit anſteckend; und ſo erſcheinen in den Augen Kant's der Muhamedanismus und das Reich der Wiedertäufer zu Münſter als epidemiſch gewordene Kopfkrankheiten.

Der erſte Grund ſolcher Störungen liege in einem körperlichen Leiden. Von hier müſſe daher auch die Heilung ausgehen. Es ſei nicht wahr, daß die Menſchen aus Hochmuth verrückt werden, ſondern ſie werden hochmüthig, weil ihr Kopf nicht ganz in richtigem Zuſtande ſei, weil hier eine Störung in Folge eines körperlichen Leidens ſtattfinde, das ſeinen Hauptſitz wahrſcheinlich mehr in den Verdauungsorganen als im Gehirn habe. Es wäre gut, auch die milderen Grade der menſchlichen Geiſtesgebrechen unter dieſem ärztlichen Geſichtspunkte zu beurtheilen und zu behandeln. Mit launigem Ernſt rechnet Kant auch die gelehrte Zankſucht und beſonders die ſchlechte Poeterei, bekanntlich ein ſehr verbreitetes Leiden, unter die Kopfkrankheiten, die vielleicht durch ſtarke kathartiſche Mittel getheilt werden könnten. „Da nach Swift ein ſchlechtes Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns iſt, wodurch viele ſchädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum ſollte eine elende grübleriſche Schrift nicht auch dergleichen ſein? In dieſem Falle aber wäre es rathſam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweiſen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführt würde, ohne das gemeine Weſen dadurch zu beunruhigen.“ Wollte man dieſen kantiſchen Vorſchlag befolgen, ſo würden unſere Buchhändler bei weitem weniger, die Aerzte aber um ſo viel mehr zu thun haben.

Um die Krankheiten des Kopfs an einem gegebenen Falle zu beobachten, dazu war der Ziegenprophet aus dem Walde

Aleren im Grunde ein dürftiges und wenig hervorragendes Exemplar. Hamann und Kant haben durch ihre Beſchreibungen das Andenken des Mannes, das ſonſt ſchnell erloſchen wäre, aufbewahrt. Indeſſen hatte Kant bei dieſer Gelegenheit eine Studie gemacht, die er bald in weit größerem Maßſtabe verwerthen ſollte. Die damalige Welt war reich an ſolchen wunderbaren Erſcheinungen, die nach Kant's Dafürhalten als ſo viele Beiſpiele einer Art von Geiſtesverkehrtheit gelten mußten. Material genug war vorhanden, um den Verſuch über die Krankheiten des Kopfs an ſehr hervorragenden Beiſpielen zu bewähren. Freilich gehörte dazu die Kühnheit, dem öffentlichen und faſt epidemiſchen Aberglauben Trotz zu bieten, der ſolche Wundererſcheinungen ſehr bereitwillig mit einem religiöſen Heiligenſcheine umgab. Hatte Kant recht, ſo wurden dieſe neuen Heiligen nicht bloß ihres Nimbus entkleidet, ſondern aus Günſtlingen des Himmels in Candidaten der Kranken- wenn nicht gar der Zuchthäuſer verwandelt.

II.

Metaphyſik und Geiſterſeherei.

1. Swedenborg.

Unter dergleichen magiſchen Erſcheinungen erlebte die Welt gerade in dem damaligen Zeitpunkte die merkwürdigſte von allen. Mitten in dem gebildeten Europa, aus dem Verkehre des gewöhnlichen Geſchäftslebens heraus war plötzlich ein Wundermann aufgetaucht, der mit ſeinen Geſichten und Prophezeiungen die ganze Welt in Erſtaunen ſetzte, die Leichtgläubigen hinriß, die Zweifler verſtummen machte und ſelbſt die Spötter zwang, mit Zurückhaltung oder gar mit Beifall von ihm zu reden. Dieſer Mann war Emanuel Swedenborg. Man erzählte von ihm eine Menge von Zeichen und Wunder der erſtaunlichſten Art. Und einige da-

von schienen durch glaubwürdige Zeugen und Berichte so ausgemacht zu sein, daß selbst die skeptischen Leute anstehen mußten, sie für bloße Mährchen zu halten. Der Ruf seiner Thaten ging von Mund zu Mund. Es schien, als ob er die gewöhnlichen Schranken des menschlichen Geistes abgestreift hätte, als wären ihm gegenüber Raum und Zeit machtlos geworden. Kraft eines innern, wie es schien, untrüglichen Gesichtes schaute er in die räumliche sowohl als zeitliche Ferne. Er war ein Visionär und Prophet, wie die Welt solche seit den Zeiten biblischen Andenkens nicht mehr gesehen hatte: mit einem Worte ein Seher, der nur von oben her erleuchtet sein konnte und also von Gott in ähnlicher Weise begnadigt schien, als die Propheten des alten und neuen Bundes. Selbst die jenseitige Welt, das Reich der abgeschiedenen Geister, sollte sich diesem großen Visionär aufgethan haben. Er konnte die Todten beschwören und verkehrte mit den Seelen der Abgeschiedenen wie mit Seinesgleichen; sie kamen, wenn er sie rief, antworteten, wenn er sie fragte, erzählten ihm Dinge, die nur sie allein wissen konnten, und der Erfolg bewies, daß Swedenborg die besten Nachrichten unmittelbar aus dem Jenseits bezog. Durch seine gefällige Vermittelung konnten die Lebenden ohne weiteres mit den Seelen im Jenseits verkehren. Selbst um einer geringfüglgen häuslichen Kleinigkeit willen mußten die Todten herbei und auf Swedenborg's Wink Rede und Antwort stehen. Es konnte der Fall sein, daß der Mann eine Rechnung bezahlt, aber die Quittung verlegt hatte, er war gestorben, und die Frau mußte die Rechnung zum zweitenmale bezahlen, wenn sich nicht Swedenborg dienstbar gezeigt hätte. Es ist keine Dichtung, die wir erzählen, sondern eine Begebenheit, die sich wirklich sollte zugetragen haben. Madame Marteville war die Wittwe des holländischen Gesandten in Stockholm; ihr

Mann ſtarb im April 1760, und bald nach ſeinem Tode kam der Goldſchmied Kroon und verlangte Bezahlung für eine von ihm gelieferte Arbeit. Die Frau war feſt überzeugt, daß die Rechnung bezahlt ſei, doch wollte ſich die Quittung nirgends finden. Da half Swedenborg, er citirte den Verſtorbenen, erkundigte ſich nach der Sache und erfuhr von dem Manne, daß er die Rechnung ſieben Monate vor ſeinem Tode bezahlt und die Quittung in dem Schranke eines der oberen Zimmer aufgehoben habe. Alles war auf das genaueſte angegeben, und Swedenborg theilte es gelegentlich der Frau mit, als ob es die gewöhnlichſte Sache der Welt wäre. Der Erfolg beſtätigte alles vollkommen.

Dieſer Verkehr mit dem Jenſeits, dieſe unfehlbare Einwirkung auf die Seelen der Verſtorbenen erhob den Wundermann zu einem faſt göttlichen Anſehen. Man konnte ihn nur mit den heiligſten Perſonen vergleichen. Daß eine verlorene Quittung wiedergefunden wurde, eine Goldſchmiedsrechnung nicht zweimal bezahlt zu werden brauchte, war ſchon an ſich ein nicht verächtliches Verdienſt des Nekromanten. Aber was folgte nicht alles aus dieſer wiedergefundenen Quittung? Eine greifbare Thatſache hatte hier bewieſen, was die Demonſtrationen der ſpeculativſten Köpfe niemals ſicher genug hatten beweiſen können: die perſönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode und zugleich die genau beſtimmte Art und Weiſe derſelben. Man war jetzt gewiß, daß die abgeſchiedene Seele Erinnerungsvermögen hat, daß ſie ihr dieſſeitiges Leben nicht vergißt, daß ſie ſich ſogar noch an ihre Rechnungen erinnert. Man widmete dem Nekromanten eine religiöſe Verehrung, die ſich mit der Zeit ſectenmäßig ausgebildet und bis auf unſere Tage erſtreckt hat. Die Swedenborgianer berufen ſich darauf, daß dem Glauben an die Unſterblichkeit der Seele kein religiöſes Dogma, kein philoſophiſcher Beweis einen

ſolchen Credit und eine ſolche Bündigkeit geben könne, als die Thaten und Erlebniſſe ihres Meiſters.

Noch eine andere Begebenheit, die durch ihre Beglaubigung wichtiger als die erſte erſcheint, zeugt für Swedenborg's nekromantiſche Kunſt. Die Königin von Schweden hat die Geſchichte mit der Quittung gehört. So wenig ſie an die Möglichkeit der Sache glaubt, läßt ſie doch Swedenborg kommen und giebt ihm einen geheimen Auftrag, der in ſeine Geiſtergemeinſchaft einſchlägt. Es iſt eine Frage, die ſchlechterdings von keinem Lebenden, die Königin ausgenommen, beantwortet werden kann. Nach einigen Tagen beantwortet ſie Swedenborg, und zum größten Erſtaunen der ungläubigen Königin vollkommen richtig. Sie ſelbſt hat die Sache einigen Gelehrten erzählt, der mecklenburgiſche Geſandte in Stockholm hat ſie miterlebt und dem öſterreichiſchen Geſandten in Kopenhagen zum öffentlichen Gebrauche ſchriftlich mitgetheilt. Der Zeitpunkt der Begebenheit iſt das Jahr 1761.

Für Swedenborg ſelbſt ſchien ſein Verkehr mit den Geiſtern gar nichts außergewöhnliches zu ſein. Niemand war in ſeinem eigenen Hauſe bekannter und beſſer orientirt, als Swedenborg in den Einrichtungen und Localitäten des Jenſeits. Mit ſeinen ganz umſtändlichen Beſchreibungen der „coelestia arcana“ füllte er dicke Bände. Solche Erzählungen aus dem Jenſeits waren für ihn, was für den gewöhnlichen Touriſten ſeine Reiſebeſchreibungen ſind. Zu dieſem übernatürlichen Privilegium, das ihn mit der Geiſterwelt in einen ſchlechterdings einzigen Verkehr ſetzte, kam noch die ſogenannte Gabe des zweiten Geſichts, wodurch er entfernte Begebenheiten der wirklichen Welt wahrnahm. Als Viſion erſchien ihm, was ſich in weiter Ferne zutrug, ſo genau und umſtändlich, als ob er der nächſte Augenzeuge der Sache geweſen. Solche Viſionen ſind möglich und keineswegs Wunder-

geſichte. Man erzählt, daß Swedenborg in Gothenburg jene Feuersbrunſt geſehen habe, die in derſelben Zeit, es war am 19. Juli 1759, den Südermalm von Stockholm in Aſche legte. Er ſagte genau, wann das Feuer ausgebrochen, wie es verlaufen, wo es gehemmt worden, und machte alle dieſe Angaben in der Geſellſchaft, in der er ſich zufällig befand. Nach zwei Tagen traf von Stockholm die Nachricht der Feuersbrunſt ein, die mit Swedenborg's Ausſagen vollkommen übereinſtimmte.

2. Die Geiſterſeherei in der Philoſophie.

Während ſich nun der Ruf dieſes großen Viſionärs über die Welt verbreitet, macht Kant ſeine Studien über die Krankheiten des Kopfs und findet, daß die Viſionäre einen der erſten Plätze verdienen unter den verrückten Köpfen. Ohne Zweifel war Swedenborg der vornehmſte, eine (mit Bacon zu reden) prärogative Inſtanz zur Widerlegung und Bekräftigung der kantiſchen Theorie. Entgehen konnte ſie Kant nicht, dieſe aller Welt bekannte Erſcheinung aus dem Gebiete der geiſtigen Magie. Nachdem er an dem ärmlichen unbekannten Ziegenpropheten ſeine Theorie über die Kopfkrankheiten aufgeſtellt hatte, mußte er ſie an Swedenborg bewähren. Er hatte ſich über die Sache geäußert; ſollte er Anſtand nehmen, über die Perſon zu urtheilen, die mit dem größten Erfolge eben dieſe Sache vor den Augen der Welt vertrat? Man kann ſich vorſtellen, daß Kant von vielen Seiten um ſeine Meinung über Swedenborg beſtürmt wurde, er ſelbſt ſpricht in einem Briefe an Mendelsſohn von ſolchen an ihn ergangenen Fragen, die er nicht beſſer beantworten konnte als durch eine öffentliche Erklärung.

Dazu kam noch eine höhere philoſophiſche Abſicht, die es ihm nahelegte, über Swedenborg zu ſchreiben. Er entdeckte näm-

lich zwiſchen dem Viſionär und den Metaphyſikern ſeines Zeitalters eine ſehr überraſchende Parallele, und gerade jetzt konnte ihm nichts gelegener kommen, als dieſe Vergleichung auszuführen. Swedenborg und die Metaphyſik waren, um mit dem Sprüchworte zu reden, für Kant zwei Fliegen, die er mit einer Klappe ſchlagen konnte. Er ſchlug lachend zu. Die Vergleichung ſelbſt war ſchon in ihrer Anlage humoriſtiſch, ſie ſtimmte unſern Philoſophen ſo heiter, daß er ſie in der beſten Laune verfolgte und mit einer behaglichen Schonungsloſigkeit nach beiden Seiten ausführte. Beide, der Prophet und die Metaphyſiker, waren ihm ſo durchſichtig, und im Bewußtſein ſeiner überlegenen Klarheit fühlte er ſich ſo ſehr zum Scherz aufgelegt, daß er mit beiden ſpielte und mit voltaire'ſchem Witz eine Satyre aufführte, die in ihrer engſten Abſicht ſein Abſagebrief an die dogmatiſche Philoſophie war. Der Viſionär ſollte unbarmherzig jener Kategorie verfallen, die Kant für Seinesgleichen in Bereitſchaft hatte; die Metaphyſiker ſollten das Schickſal Swedenborg's theilen: in dieſem Sinne veröffentlichte Kant zwei Jahre nach ſeinem Verſuche über die Krankheiten des Kopfes die „Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik"*).

3. Zeitpunkt der Schriften über Swedenborg.

Natürlich bildet hier den hauptſächlichſten Gegenſtand unſerer Aufmerkſamkeit Kant's Verhalten zur Metaphyſik. Doch müſſen wir zuvor ſein Verhalten zu Swedenborg näher in's Auge faſſen, denn es kommt hier ein Punkt in Frage, der uns nöthigt, die Meinungsäußerungen unſeres Philoſophen über Swedenborg hiſtoriſch feſtzuſtellen. Wir begegnen hier einer ſchlimmen Verwir-

*) Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik (anonym). Kgsb. 1766. Bd. III. Nr. II.

rung, die blinder Eifer angerichtet hat und die unbegreiflicher Weiſe Theilnehmer gefunden.

Als Kant die Träume eines Geiſterſehers dem Philoſophen Mendelsſohn zuſchickte, nannte er ſie in dem Begleitungsbriefe „eine gleichſam abgedrungene Schrift“*). In dem nächſtfolgenden Briefe erklärt ſich dieſer Ausdruck. „Da ich einmal,“ ſchreibt Kant am 8. April 1766 an Mendelsſohn, „durch die vorwitzige Erkundigung nach den Viſionen des Swedenborg ſowohl bei Perſonen, die ihn Gelegenheit hatten ſelbſt zu kennen, als auch vermittelſt einer Correſpondenz und zuletzt durch Herbeiſchaffung ſeiner Werke viel hatte zu reden gegeben, ſo ſah ich wohl, daß ich nicht eher vor der unabläßlichen Nachfrage würde Ruhe haben, als bis ich mich der bei mir vermutheten Kenntniß aller dieſer Anekdoten entledigt hätte.“ Es iſt alſo ganz gewiß, daß Kant, bevor er ſeine Satyre ſchrieb, über Swedenborg vielfältig correſpondirt hat, um theils ſelbſt Erkundigungen einzuziehen, theils die Nachfragen anderer zu beantworten. Um nun ein für allemal mit der Sache aufzuräumen und einen ihm läſtig gewordenen Briefwechſel los zu werden, ſchrieb er (in erſter Abſicht) die in Rede ſtehende Schrift. Es iſt ſchon darum höchſt wahrſcheinlich, daß Kant nach dieſer Schrift, d. h. nach dem Jahre 1766, über Swedenborg nichts mehr geſchrieben, keine Nachfrage mehr erhalten, wenigſtens keine mehr beantwortet hat. Zwar war die Schrift ohne Namen des Verfaſſers erſchienen, doch war die Anonymität durchſichtig genug und von Kant ſelbſt keineswegs ängſtlich gewahrt. Wer hätte ſich nach dieſen unzweideutigen öffentlichen Erklärungen Kant's noch herausnehmen ſollen, den Philoſophen um eine Privatbelehrung anzugehen?

*) Brief an Mendelsſohn 7. Febr. 1766. Kant's Sämmtl. Werke. Ausgb. Roſenkranz. Bd. XI. Abth. I. S. 6.

Man kann ſich vorſtellen, daß Swedenborg beſonders bei dem weiblichen Geſchlechte Glück machte, und daß auch Kant von Frauen, denen er ſich gern gefällig erwies, häufig über den räthſelhaften Seher befragt wurde. Mit einer ſolchen Anfrage hatte ſich aus dem Kreiſe ſeiner perſönlichen Bekanntſchaft ein Fräulein von Knobloch an den Philoſophen gewendet. Die Antwort Kant's iſt durch Borowski aufbewahrt*) Als Kant dieſen Brief ſchrieb, lebte er augenſcheinlich mitten in ſeiner Swedenborg betreffenden Correſpondenz, die nach mehreren Seiten lebhaft geführt wurde und die er zuletzt mit den Träumen des Geiſterſehers abgebrochen haben wollte. Er hatte die umlaufenden Gerüchte über Swedenborg gehört und ſuchte den Quellen derſelben ſo nah als möglich zu kommen. Ein däniſcher Officier, ſein ehemaliger Zuhörer, hatte ihm den Fall mit der Königin von Schweden berichtet; Kant verlangte nähere Auskunft und ſchrieb deßhalb an Swedenborg ſelbſt; zugleich ließ er ſich von einem Engländer, deſſen Bekanntſchaft er in Königsberg gemacht hatte und der ſich eben in Stockholm aufhielt, Nachrichten über Swedenborg ſchicken. Aus dieſer Quelle erfuhr Kant die bereits von uns erzählten Geſchichten. Der Engländer war auf ſeiner Reiſe auch nach Gothenburg gekommen, und hier hatten ihm die zuverläſſigſten Zeugen Swedenborg's Viſion vom Brande in Stockholm beſtätigt. Was er auf dieſem Wege erfahren hatte, berichtet Kant weiter. In dem Brief an Fräulein von Knobloch beſchränkt er ſich darauf, die ſwedenborgiſchen Wundergeſchichten quellenmäßig zu erzählen, mit Zurückhaltung des eigenen Urtheils. Er wolle nicht aburtheilen „in einer ſo ſchlüpfrigen Sache"; im Ganzen verhalte er ſich zu dergleichen Dingen ſkeptiſch, am liebſten verneinend; könne er die Möglichkeit davon

*) Borowski, Darſtellung des Lebens u. ſ. f. S. 211 — 225.

nicht begreifen, ſo wolle er wenigſtens auch die Unmöglichkeit nicht behaupten. Jedenfalls habe hier der Betrug offenen Spielraum. Was Swedenborg insbeſondere betreffe, ſo ſchienen freilich die erzählten Thatſachen ſo wohlbeglaubigt, daß es ſchwer ſei, daran zu zweifeln. Indeſſen ſei er ſelbſt doch nicht genau genug unterrichtet, und ſein Correſpondent der Methoden nicht ſowohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer ſolchen Sache das meiſte Licht geben könne. „Ich warte," ſetzt er hinzu, „mit Sehnſucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es ſind alle Anſtalten gemacht, daß ich es ſo bald bekomme, als es die Preſſe verlaſſen haben wird."

In keinem Falle wird dieſer Brief ein Zeugniß ſein können, daß Kant jemals in ſeinem Leben an Swedenborg und deſſen Wunderthaten geglaubt habe. Er verſpottet ſie nicht, das iſt alles. Verglichen mit den Träumen eines Geiſterſehers, iſt der Skepticismus in dieſem Briefe gelinder und, da er ſich an eine Dame wendet, galanter. Es kommt noch darauf an, wen Kant in dieſem Briefe mehr ſchonen will, den Geiſterſeher oder das Fräulein. Dem Publicum gegenüber wollte er den Geiſterſeher *nicht* ſchonen. Hier behandelte er als gemeine Sagen und Mährchen, was er dort als glaubwürdige Erzählungen berichtet. Dieſer Unterſchied, ſo geringfügig er iſt, wenn wir die Umſtände der beiden Schriften erwägen, möchte dann bemerkenswerth ſein, wenn jener Brief *ſpäter* geſchrieben wäre als die Satyre, wenn ſich dieſes ſpätere Datum beweiſen ließe.

Ein Swedenborgianer von heute hat nun den beſten Willen gehabt, dieſen Beweis zu liefern als ein „Supplement zu Kant's Biographie und zu den Geſammtausgaben ſeiner Werke" *). Er

*) Supplement zu Kant's Biographie und zu den Geſammtausgaben ſeiner Werke; oder die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweiſe für

ſetzt blinder Weiſe voraus, daß Kant in jenem Briefe vom Glauben an Swedenborg erfüllt iſt, daß er ganz ernſtlich an die Dinge glaubt, die er glaubwürdige Erzählungen zu nennen die Gefälligkeit hat, während doch Kant ausdrücklich ſein eigenes Urtheil ganz aus „der ſchlüpfrigen Sache" läßt, gar keine Partei ergreift, wenn er eine ergreifen müßte, ſich am liebſten auf die verneinende Seite ſtellen würde und auch den glaubwürdigen Berichten nicht trauen, ſondern ſelbſt Swedenborg's Schriften leſen will. Er hatte von Swedenborg noch nichts geleſen, als er den Brief ſchrieb. Tafel will beweiſen, daß der Brief nicht vor dem Jahre 1768 geſchrieben ſein könne. Im Jahre 1766 war Kant ein Skeptiker und in Bezug auf Swedenborg ein Spötter; im Jahre 1770 machte er jenen Entwurf, deſſen Ausführung die Kritik der reinen Vernunft war. Und im Jahr 1768 ſoll er ſich zu Swedenborg bekehrt haben! Im Begriff, aus einem ſkeptiſchen Philoſophen ein kritiſcher zu werden, ſoll Kant noch kurz vor Thorſchluß ein Swedenborgianer geworden ſein: zwei Jahre nachdem er den Meiſter ſo gründlich vor aller Welt verſpottet, zwei Jahre bevor er ſelbſt die erſte Grundlage der kritiſchen Philoſophie entwarf! In der That dieſe merkwürdige Wendung iſt das ſeltſamſte „Supplement" zu Kant's Leben. Nur ein Swedenborgianer vermochte eine ſolche Entdeckung zu machen. Unbegreiflich, wie ſie bei Anderen Beifall finden konnte!

Bei Borowski findet ſich als Zeitpunkt des Briefes das Jahr 1758. Dieſes Datum iſt falſch. Die Begebenheiten, die

---

die Unſterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele. Durch Nachweiſung einer groben Fälſchung in ihrer Unverfälſchtheit wiederhergeſtellt; nebſt einer Würdigung ſeiner früheren Bedenken gegen — ſowie ſeiner ſpäteren Vernunftbeweiſe für die Unſterblichkeit. Von D. J. Tafel. Stuttg. 1845.

in dem Briefe erzählt werden, ſind nachweislich in den Jahren 1759 bis 1761 geſchehen. Der Brief kann alſo *nicht* vor das Jahr 1761 fallen, oder Swedenborg müßte ihn ſelbſt geſchrieben haben*). Ebenſowenig konnte ihn Kant *nach* dem Jahre 1766 ſchreiben. Ich habe ſchon oben eine Menge von Gründen, die in den Verhältniſſen liegen, für dieſe Behauptung angeführt. Nachdem Kant eine ſchonungsloſe Satyre gegen Swedenborg geſchrieben, ſoll jemand, der ihn kennt und in ſeiner Nähe lebt, den Philoſophen gefragt haben, was er von Swedenborg halte? Und Kant hätte mit einer breiten Epiſtel geantwortet, ſtatt mit einem vorräthigen Exemplare ſeiner Schrift? Doch warum Gründe ſonſt wo ſuchen, da ein einziger genügt, um die fragliche Sache zu entſcheiden: einer, der auf der Hand liegt und jede Widerrede ausſchließt. Als Kant den Brief ſchrieb, hatte er von Swedenborg *noch nichts* geleſen; als er die Satyre ſchrieb, hatte er von Swedenborg *alles* geleſen, deſſen er habhaft werden konnte, ſo viel, daß er der Sache ganz überdrüſſig war; er hatte ſieben Pfund Sterling für die „coelestia arcana“ bezahlt und war über den Unſinn, den er eingenommen, und die ſieben Pfund, die er dafür ausgegeben, ſo ärgerlich, daß dieſer Unwille das Seinige dazu beitrug, den Humor gegen Swedenborg zu ſalzen. Kann alſo noch ein Zweifel beſtehen, welche von beiden Schriften die ſpätere iſt? Da doch ausdrücklich die Träume des Geiſterſehers geſchrieben ſind, nachdem Kant Swedenborg's Schriften geleſen, deren er *keine* geleſen hatte, als er den Brief ſchrieb**)!

---

*) Die neuſte Ausgabe der Werke Kant's wiederholt den Brief mit dem Jahresdatum 1758, obwohl nachgewieſen iſt, daß die Begebenheiten, die er erzählt, damals noch gar nicht geſchehen waren!

**) Da ich den Punkt einmal berührt habe, ſo will ich der Kritik des Herrn Tafel noch dieſe Anmerkung widmen. Der Brief ſoll ſpäter

Hamann theilte mit Kant die Lectüre Swedenborg's und empfand darüber denſelben Widerwillen. Er verglich die Schreibart Swedenborg's mit der wolfiſchen und nannte deſſen Wunder

---

ſein als die Träume, damit er Kant's letztes Wort über Swedenborg ausmache. Und der Inhalt dieſes letzten Wortes ſind „die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweiſe für die Unſterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele". Er ſetzt dieſe ſo lautende Anzeige auf das Titelblatt ſeiner Schrift. Das iſt der Grund ſeiner Kritik, und nun die Gründe!

Erſter Grund. Die hiſtoriſchen Angaben ſind in den Träumen zutreffender als im Briefe. Hier ſind namentlich die Jahreszahlen der ſwedenborgiſchen Wunderbegebenheiten falſch angegeben. Alſo war Kant dort beſſer unterrichtet als hier. Daraus folgt nach menſchlicher Logik, daß die Träume, als die beſſer unterrichtete Schrift, ſpäter ſind als der Brief. Tafel ſchließt nach einer andern Logik gerade umgekehrt.

Zweiter Grund. In ſeinem Briefe ſpricht Kant von einem Engländer, dem er aufgetragen, ſich in Stockholm nach Swedenborg zu erkundigen. Dieſer Engländer kann nach Tafel kein Anderer geweſen ſein als der Kaufmann Green, bekanntlich einer der vertrauteſten Freunde Kant's. Nun hat Kant die Bekanntſchaft Green's nicht vor dem Jahre 1768 gemacht, alſo iſt auch jener Brief nicht früher geſchrieben. Aber wie, wenn jener Engländer der Kaufmann Green nicht war? Wenn Green nicht der einzige Engländer war, den Kant in ſeinem Leben kennen lernte? „Mittlerweile," heißt es in dem Briefe, „machte ich Bekanntſchaft mit einem feinen Mann, einem Engländer, der ſich verwichenen Sommer hier aufhielt u. ſ. f." Dieſer durchreiſende Engländer kann jeder Andere geweſen ſein, nur nicht der Kaufmann Green, der bekanntlich in Königsberg anſäßig war.

Dritter Grund. Ein moraliſches Argument der feinſten Art! In ſeinem Briefe nennt Kant die von Swedenborg berichteten Anekdoten „glaubwürdige Erzählungen". In den Träumen nennt er ſie „gemeine Sagen". Wären die Träume ſpäter, ſo hätte ſich ja Kant auf die grellſte Weiſe widerſprochen „und ſich einer frechen Lüge ſchuldig gemacht". Als bliebe nicht ebenderſelbe Widerſpruch ſtehen, ob nun der Brief früher

„eine Art von transcendentaler Epilepſie". Im Jahre 1784 ſchrieb er ſeinem Freunde Scheffner: „bei der Ueberſetzung des Swedenborg kann man ſich gar keinen Begriff von dem Beſondern ſeines lateiniſchen Styls machen, der wirklich etwas Geſpen-

---

oder ſpäter iſt als die Träume! Freilich gilt dieſer Widerſpruch bei dem Swedenborgianer nur dann als „Lüge", wenn er ſich gegen Swedenborg kehrt. „Der Vorwurf," ſagt Tafel mit aller Unbefangenheit, „fällt von ſelbſt weg und Kant's Conſequenz wird völlig gerettet, ſobald der Brief ſpäter iſt." Dann hat Kant im Intereſſe Swedenborg's widerrufen, und ein ſolcher Widerruf iſt conſequent. Ganz ſo urtheilt die katholiſche Kirche über die Widerrufe der Ketzer. Herr Tafel ſollte die Anmaßung nicht haben, im Glauben an Swedenborg wie eine Kirche zu urtheilen. Seine Urtheile ſind ſo unverſtändig wie ſeine Anmaßung. Zuletzt endet ſein Fanatismus mit einem beſinnungsloſen Ausbruch. Weil ſich die kantiſche Philoſophie dem Glauben an Swedenborg, d. h. dem Glauben an das Ueberſinnliche, widerſetzt, ſo findet unſer Supplementarbiograph es ſehr gerecht und natürlich, daß „wir Kant, zuletzt des Vermögens für das Ueberſinnliche völlig beraubt, an den Folgen ſinnlicher Gier ſein Leben endigen ſehen"! Alſo hat die bewieſene Bekehrung Kant's zum Glauben an Swedenborg's Wunder doch nichts geholfen? Oder iſt etwa Kant's Tod auch früher als ſeine Bekehrung, und jener Brief an Fräulein von Knobloch nach ſeinem Tode geſchrieben? Eine Auskunft nach Swedenborg und unſeres Kritikers ganz würdig!

Ich hatte das Vorhergehende geſchrieben, als mich ein günſtiger Zufall mit einer verehrungswürdigen Dame, der Urenkelin jener Freundin Kant's bekannt macht, deren Güte ich folgende documentariſche Mittheilung verdanke. Amalie Charlotte von Knobloch, geboren den 10. Auguſt 1740, verheirathete ſich im Jahre 1763 an den Hauptmann von Klingspor. Mithin iſt Kant's Brief an Fräulein von K. nicht nach 1763 geſchrieben. Vor 1761 konnte er nicht geſchrieben ſein. Nach aller Wahrſcheinlichkeit fällt der Brief in das Jahr 1763, aus welcher Zahl ſich am eheſten die falſche Lesart 58 erklärt. So iſt das Räthſel vollſtändig gelöſt, ohne Swedenborg's Beiſtand und ohne Fälſchung!

ſtermäßiges an ſich hat. Wie unſer Kant ſich damals alle die Werke ſeiner Schwärmerei verſchrieb, habe ich die Ueberwindung gehabt, das ganze Geſchwader dicker Quartanten durchzulaufen, in denen eine ſo ekle Tautologie der Begriffe und Sachen enthalten iſt, daß ich kaum über einen Bogen aufzuzeichnen fand. Im Ausland fand ich eine ältere Schrift von ihm de infinito, die ganz in wolfiſch-ſcholaſtiſchem Geſchmacke geſchrieben war. Ich erkläre mir das ganze Wunder durch eine Art transcendentaler Epilepſie, die ſich in einen kritiſchen Schaum auflöſt*)."

4. Die Geiſterſeherei ein Traum der Empfindung.

Kant's Frage in Rückſicht auf Swedenborg's Wundergeſchichten betrifft die Möglichkeit ſolcher Fälle. Sind überhaupt Geiſtererſcheinungen möglich? Sie ſind es, logiſch genommen, wenn ſich ihr Begriff nicht widerſpricht. Es muß deßhalb der Begriff von Geiſtererſcheinungen analyſirt werden. Dieſe Analyſe entdeckt in der That einen ſolchen Widerſpruch, der den Begriff undenkbar, die Sache unmöglich macht. Geiſter ſind ihrer Natur nach immateriell, alſo überſinnliche Weſen; erſcheinen außer uns kann nur das ſinnlich Wahrnehmbare: es iſt mithin unmöglich, daß Geiſter erſcheinen. Es iſt deßhalb noch nicht unmöglich, daß es Geiſter giebt. Wenigſtens ſoll dieſe Unmöglichkeit keineswegs behauptet werden. Jedenfalls fehlen in der Natur der Geiſter die Bedingungen, um Gegenſtände ſinnlicher Wahrnehmung zu werden; jedenfalls fehlen in unſerer Natur die Bedingungen, ſolche Gegenſtände wahrzunehmen.

Sind alſo Geiſtererſcheinungen als ſolche unmöglich, ſo iſt jede Art der Geiſterſeherei eine Täuſchung. Wir bilden uns ein, außer uns wahrzunehmen, was in der That nur in uns vorgeht;

*) Hamann's Schriften (Roth). Th. VII. S. 178 flgd.

wir haben Gesichte, denen nichts Wirkliches entspricht, mit einem Worte gesagt: wir träumen. Und wachend zu träumen, ist nach Kant das Zeichen eines Verrückten. Worin unterscheidet sich der Traum vom wachen Zustande? Im letzteren erfahren wir, was außer uns vorgeht, was andere auch erfahren; im Traume dagegen nehmen wir nur unsere eigenen Gebilde wahr. Wenn wir wachen, sagt Aristoteles, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; träumen wir aber, so hat jeder seine eigene. Kant findet diesen Satz so richtig, daß er ihn umkehrt: wenn von verschiedenen Menschen jeder seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, daß sie träumen. Die gemeinschaftliche Welt ist die Sinnenwelt, der Gegenstand unserer Erfahrung, innerhalb deren es keine Geistererscheinungen giebt. Die Geisterseherei ist mithin ein Traum, und zwar jede ohne Ausnahme. Wird sie wachend geträumt, so ist sie ein Zustand von Geistesverrückung*).

Wenn sich die Gebilde unserer Phantasie in Gesichte und Visionen, innere Empfindungen in äußere verwandeln, so träumt die Empfindung. Wenn wir die Gebilde unserer Vernunft, gewisse Vernunftbegriffe für wirkliche Dinge halten, so träumt unsere Vernunft. Es giebt „Träume der Empfindung"; vielleicht giebt es auch „Träume der Vernunft": die Geisterseherei gehört zu der ersten Klasse; vielleicht gehört die Metaphysik zu der zweiten.

Die täuschende Einbildung, die ein Hirngespinnst in eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung verwandelt, ist leicht die Folge einer krankhaften Störung. „Setzen wir," sagt Kant, „daß durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirns so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewichte gebracht

*) Träume eines Geistersehers u. s. f. Dritter Theil. I Hptstück. Bd. III. S. 75.

sind, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, die fortgezogen sich außerhalb des Gehirns durchkreuzen würden, so ist der focus imaginarius außer dem denkenden Subject gesetzt, und das Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre." „Daher," fährt er fort, „verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er anstatt die Geisterseher für Halbbürger der anderen Welt anzusehen, sie kurz und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt." So will Kant die Adepten des Geisterreichs angesehen wissen. Er kommt auf seine kathartischen Mittel zurück: „da man es sonst nöthig fand, einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu purgiren*)." Swedenborg's Visionen sind nichts anderes als Träume eines Geisterschers, der als ein Geisteskranker zu nehmen und demgemäß zu behandeln ist.

5. Die Metaphysik, ein Traum der Vernunft.

Nun lassen sich in gewisser Rücksicht die Systeme mancher Philosophen mit den Hirngespinnsten der Schwärmer und Visionäre vergleichen. Es ist eine bekannte Sache, daß jeder Philosoph sein eigenes System hat, daß diese Systeme einander ausschließen und von so vielen Denkern jeder gleichsam seine eigene Welt bewohnt, die er für die wahrhaft wirkliche ausgiebt. Hier liegt die Gefahr nahe, eine eingebildete Welt für die wirkliche zu halten und sich damit in eine Traumwelt zu verlieren. War nicht die Ontologie ein Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit? Wollte sie nicht aus dem bloßen Begriff einer Sache

*) Ebendaselbst. S. 80 — 83.

deren Existenz beweisen? Verwandelt sie nicht die Begriffe in Dinge? Und was ist diese Einbildung anders als ein Traum der Vernunft? Die dogmatische Metaphysik setzt einfache, immaterielle Substanzen als den Grund der Dinge, baut daraus eine Welt, die aus lauter geistigen Wesen besteht, die also die gemeinschaftliche Welt nicht ist, die nirgends existirt, als in der vermeintlichen Vernunft ihrer Urheber. Diese Gedankenwelt ist ein speculatives Hirngespinnst. Diese Träume der Metaphysik sind gleichsam eine speculative Geisterseherei, den Visionen eines Swedenborg nicht unähnlich. Hätten diese Metaphysiker Recht, wären die Geister erkennbar, existirte eine Geisterwelt in Gemeinschaft mit unserer Sinnenwelt, so wären die Geistererscheinungen möglich, und man könnte sich nur wundern, warum sie so selten stattfinden. Wäre es der Metaphysik möglich, Geister zu erkennen: warum sollte es Swedenborg unmöglich sein, sie zu sehen? Beide träumen, auch die Metaphysik mit ihrer sogenannten rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie. Also darf man die Träume des Einen sehr wohl durch die Träume der Andern erläutern. Hier ist der Vergleichungspunkt zwischen dem Visionär und den Metaphysikern. Wir sind an der Stelle, wo Kant die bisherige Metaphysik vollkommen preisgiebt, wo er sie mit Humor vernichtet, als ob sie kaum mehr eine ernste Widerlegung verdiene; so frei fühlt er sich von ihrer Herrschaft, so sicher überzeugt ist er von ihrem Unwerth *).

Die Metaphysik, eingesponnen in ihre eigene Welt, träumt. Die gemeinschaftliche Welt ist die sinnliche, und deren Erkenntniß die Erfahrung. Die vermeintliche Erkenntniß einer übersinnlichen Welt ist Traum. Die Metaphysik träumt, weil sie keine Erfahrungswissenschaft ist. Metaphysik und Erfahrungs-

*) Ebendaselbst. II Hptst. S. 60 flgd.

wissenschaft verhalten sich wie eine eingebildete Welt zur wirklichen: sie sind einander entgegengesetzt und verneinen sich gegenseitig. Je fleißiger wir die wirkliche Welt erforschen, um so weniger bekümmern wir uns um andere Welten, und umgekehrt. „Die anschauende Kenntniß der anderen Welt allhier kann nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen, zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinheit dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: „„Guter Herr! auf den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid ihr ein Narr*).""

III.

Metaphysik als Kritik der Vernunft.

1. Die Grenzen der Erkenntniß.

Bisher hatte Kant zwischen Metaphysik und Erfahrungsphilosophie, Idealismus und Realismus eine vermittelnde Stellung gesucht, die er jetzt aufgiebt. Jetzt ergreift er entschieden gegen die Metaphysik die Partei der Erfahrungsphilosophie und zwar bis zu deren äußersten Folgerungen. Er ist mit der wolfischen Philosophie für immer fertig. Die deutschen Metaphysiker, die Wolf und Crusius, waren „Luftbaumeister bloßer Gedanken-

*) Ebendaselbst. S. 75.

welten". „Wir werden uns," sagt Kant, „bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben." Sie träumen, aber sie werden bald erwachen. Es wird die Zeit kommen, wo die Philosophen eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, und die Philosophie eine so exacte Wissenschaft sein wird, als die Mathematik von jeher gewesen. Diese wichtige Begebenheit könne nicht mehr lange anstehen, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen sei, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaft erschienen*).

Wenn nun die Metaphysik eine Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht sein kann: was bleibt ihr zu werden übrig? Entweder fällt sie ganz mit der Erfahrung zusammen, oder was kann sie noch sein im Unterschiede von der Erfahrung? Aus einer Erkenntniß des Uebersinnlichen, die sie bisher gewesen, wird die Metaphysik zunächst die Einsicht in die Unmöglichkeit einer solchen Erkenntniß; sie wird die Einsicht, daß alle menschliche Erkenntniß der Dinge nur möglich ist durch Erfahrung. Sie begreift auf der einen Seite die Unmöglichkeit des übersinnlichen Wissens, die Möglichkeit des sinnlichen auf der anderen. So wird die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft**). Als solche fällt sie mit keiner besonderen Wissenschaft zusammen, geht sie nicht in die Erfahrung auf, sondern begleitet als Richtschnur und Regulativ alles menschliche Erkennen: sie wird, wie sich Kant ausdrückt, „die Begleiterin der Weisheit"***). Als diese vorsichtige Begleiterin wird sie unsere Wißbegierde zügeln, indem sie unserer Erkenntniß fortwährend die nicht zu überschreitende Grenze

*) Ebendaselbst. S. 76.

**) Ebendaselbst. S. 105.

***) Ebendaselbst. S. 107. Praktischer Schluß der ganzen Abhdlg.

und ihre natürlichen Bedingungen vorhält. Jenseits der Grenze giebt es nur Scheinwissenschaft und leeres Vernünfteln. Diesseits derselben besteht eine mögliche, auf die Erfahrung eingeschränkte Erkenntniß. In Uebereinstimmung mit den Bedingungen der menschlichen Natur wird die Wissenschaft selbst naturgemäß und einfach, und diese Einfalt im menschlichen Wissen wiederherzustellen, gilt hier im Sinne Kant's als Zweck der Metaphysik: jene „weise Einfalt", welche die übertriebene und verfälschte Bildung aufhebt. Hier treffen wir Kant in Uebereinstimmung mit Rousseau. In der Absicht auf die naturgemäße Vereinfachung des menschlichen Wissens ist Rousseau wirklich Kant's nächster und einflußreichster Vorgänger gewesen. Seine Lehren sind hierin den kantischen vorangegangen, wie die dunkle Vorstellung der klaren, wie der Instinct der Einsicht.

Wir bemerken, daß sich hier die erste Aussicht eröffnet auf die künftigen Untersuchungen Kant's. Sollen die Grenzen der menschlichen Vernunft erkannt werden, so wird das nur geschehen können durch eine Untersuchung der menschlichen Vernunft selbst und ihrer Vermögen. Und in eben dieser Untersuchung besteht die kritische Philosophie. Ist die Metaphysik eine „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft", so ist sie nicht mehr eine Erkenntniß der Dinge, sondern eine Wissenschaft von dieser Erkenntniß. Und in diesem Punkte unterscheidet sich die kritische Philosophie von der dogmatischen.

Auch steht bereits fest, was die Metaphysik in keinem Falle sein kann. Sie ist unmöglich als Erkenntniß des Uebersinnlichen, als Ontologie; sie soll die Erfahrung untersuchen, aber nicht überschreiten, also giebt es keine Erkenntniß von Gegenständen jenseits der Erfahrung, vom Wesen der Dinge: keine rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Damit ist das

Resultat ausgesprochen, welches die kritische Philosophie in ihrem verneinenden Theile beweist. Will man untersuchen, wie die Kritik der reinen Vernunft im Geiste Kant's entstanden ist, so ist es wichtig zu wissen, welches ihrer Ergebnisse am frühesten feststand. Es war dasjenige, welches die Kritik selbst zuletzt bewiesen hat: die Unmöglichkeit einer Metaphysik des Uebersinnlichen.

2. Unabhängigkeit der Moral von der Erkenntniß.

Kant wußte wohl, daß diese versuchte Erkenntniß einer übersinnlichen Welt jenseits der Erfahrung nicht bloß von der Schulphilosophie herrühre, sondern zugleich am stärksten begründet sei in gewissen praktischen Bedürfnissen, die tief in der menschlichen Natur liegen. Unwillkürlich neigen wir uns einer Wissenschaft zu, die so eng zusammenhängt mit unserer Hoffnung auf ein jenseitiges Leben. So findet Kant dicht vor sich die Frage: wie eine Philosophie, welche alle Erkenntniß des Uebersinnlichen leugnet, sich mit jenen praktischen Bedürfnissen auseinandersetzt, die als die mächtigsten Gegengründe auftreten? Er bemerkt den Streit, der sich an dieser Stelle zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Speculation und Moral erhebt; und während er das Uebersinnliche als Gegenstand speculativer Erkenntniß verneint, will er es als einen Gegenstand für unser praktisches Interesse aufrechthalten. „Die Verstandeswage ist nicht ganz unparteiisch und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht heben kann und die ich in

der That auch niemals heben will. Nun gestehe ich, daß alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen und alle Theorie von der muthmaßlichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu bestehen scheinen*)."

Aber wie kann ohne eine Erkenntniß des Uebersinnlichen überhaupt noch eine Moral bestehen? Mit einer solchen Erkenntniß ist zugleich jede wissenschaftlich begründete Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele und von einer jenseitigen Vergeltung aufgehoben. Wenn ich nicht weiß, daß alles Böse bestraft wird, was hindert mich noch, das Böse zu thun? Was bewegt uns, gut zu handeln, wenn nicht die sichere Hoffnung auf den einstigen Lohn, auf die jenseitige Ausgleichung? Gründet sich also nicht alles sittliche Handeln auf den Glauben an die jenseitige Vergeltung, an das Fortleben der Seele nach dem Tode? Kant ist ernstlich besorgt, dieses Bedenken zu heben und die Moral gegen alle wissenschaftlichen Zweifel sicher zu stellen.

Unter zwei Bedingungen wäre allerdings mit der Metaphysik des Uebersinnlichen auch die Moral gefährdet, wenn nämlich erstens die Moral sich lediglich auf den Glauben an die übersinnliche Welt gründet, und zweitens dieser Glaube auf einer Vernunfterkenntniß beruht. Aber die Frage ist, ob es sich in Wahrheit so verhält? Was Kant verneint, ist nicht das Dasein des Uebersinnlichen, sondern bloß dessen Erkenntniß. Die deutliche Erkenntniß ist nicht die einzige Art der Ueberzeugung. Man kann sehr gut an gewisse Dinge *glauben*, so wenig man sie erkennt. Es ist keineswegs die Wissenschaft, auf die sich der Glaube grün-

*) Ebendaselbst. S. 84. Theoret. Schluß.

det. Mit der Metaphyſik des Ueberſinnlichen wird zunächſt der Glaube daran nicht verneint.

Der Glaube iſt eine Form des Dafürhaltens, eine Annahme (zwar nicht wiſſenſchaftlicher, doch) theoretiſcher Art. Aber keinerlei theoretiſche Annahme macht den Menſchen ſittlich, ſie kann nie der Grund der Moral ſein. Vielmehr ſind die moraliſchen Vorſchriften unwillkürliche, dem menſchlichen Herzen inwohnende Geſetze, zufolge deren wir ſittlich empfinden und handeln. Und weil wir uns genöthigt fühlen, tugendhaft zu handeln, darum allein glauben wir an eine moraliſche Weltordnung, die nicht beſtehen kann ohne ein ewiges Leben und eine jenſeitige Vergeltung. Alſo weder beruht unſer Glaube an eine überſinnliche Welt auf metaphyſiſcher Erkenntniß, noch beruht unſere Moral auf einem Glauben. Jene beiden Bedingungen finden nicht ſtatt. Vielmehr gründet ſich der Glaube auf die Moral. Aus der moraliſchen Natur des Menſchen, die ſich im ſittlichen Handeln bethätigt, folgt der moraliſche Glaube, und daraus folgen die entſprechenden Glaubensbegriffe. Es iſt das Herz, welches dem Verſtande die Vorſchrift giebt, nicht umgekehrt. „Es ſcheint," ſagt Kant, „der menſchlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu ſein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. So iſt auch der moraliſche Glaube bewandt, deſſen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben ſein kann. Laßt uns demnach alle lärmenden Lehrverfaſſungen von ſo entfernten Gegenſtänden der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlaſſen. Sie ſind in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe dafür oder dawider mag vielleicht über

den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden*)."

Wir bemerken an dieser Stelle schon einen deutlichen Keim für die späteren Entwicklungen der kantischen Sitten- und Religionslehre. Und zwar sind es drei Punkte, die wir als bedeutsam hervorheben. 1) Wenn aller Glaube an eine übersinnliche Welt sich auf das sittliche Handeln gründet, so wird auch die Religion keinen anderen wesentlichen und ächten Inhalt haben können als einen rein moralischen; sie wird alle anderen Bestandtheile als fremde, entweder als gleichgültige oder schädliche, von sich aussondern. An die Stelle der natürlichen Religion wird die moralische treten, die etwas ganz anderes ist als Theologie. 2) Dieser moralische Glaube, wie Kant denselben in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" dargestellt hat, gründet sich auf keinerlei wissenschaftliche Erkenntniß, auf keinerlei theoretische Ueberzeugung, sondern lediglich auf das sittliche Leben und die praktische Ueberzeugung von dessen Nothwendigkeit. Nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft ist der Grund des religiösen Glaubens. 3) Daraus folgt, daß die praktische Vernunft selbst unabhängig ist von der theoretischen, daß sie als Wille oder sittliches Vermögen jene Schranke aufhebt und durchbricht, welche der Verstand als Erkenntnißvermögen festhält und nie überschreitet; daß mithin der praktischen Vernunft eine Ueberlegenheit zukommt, die ihr, verglichen mit der theoretischen, das „Primat" unter den menschlichen Geistesvermögen sichert. Dieses Primat, schon hier in Aussicht gestellt, wird in der „Kritik der praktischen Vernunft" begründet.

---

*) Ebendaselbst. S. 111.

Wenn aber die Erkenntniß des Ueberſinnlichen gar keinen Einfluß hat auf unſer ſittliches Handeln, ſo hat ſie den einzigen Nutzen verloren, den ſie haben könnte, den einzigen, weßhalb man ſich in Acht nehmen könnte, ſie zu verneinen. Sie erſcheint jetzt für unſere Moralität eben ſo unnöthig und unnütz, als unſerem Verſtande gegenüber unmöglich. Von dieſer Metaphyſik dürfen wir uns mit vollkommener Gleichgültigkeit abwenden. Wenn alſo Kant jemals ein Skeptiker war, ſo war er es nie auf Koſten der Moralität.

3. Die Cauſalität als Erfahrungsbegriff.

Wie aber verhält ſich Kant an dieſer Stelle, wo er die Erkenntniß des Ueberſinnlichen vollkommen leugnet, zu der Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt? Es könnte ja ſein, daß der Grund, der die Möglichkeit dieſer metaphyſiſchen Erkenntniß verneint, zugleich alle metaphyſiſche Erkenntniß aufhebt, und dann würde in dieſem Punkte Kant's gegenwärtiger Standpunkt ſich von dem ſpäteren kritiſchen handgreiflich unterſcheiden. Warum alſo erklärt es Kant für unmöglich, daß wir die Geiſter zu erkennen und jemals die Fragen der Freiheit, Vorherbeſtimmung, Zukunft u. ſ. f. aufzulöſen vermögen? Weil es ſchlechterdings unmöglich ſein ſoll, die Gemeinſchaft der Geiſter und Körper, die Verknüpfung beider, ihren gegenſeitigen Cauſaleinfluß zu begreifen. Weil es überhaupt unmöglich iſt, durch bloße Vernunft den Cauſalzuſammenhang der Dinge zu erkennen. Hier ſind Kant's eigene Worte: „wie etwas könne eine Urſache oder Kraft haben, iſt unmöglich, jemals durch Vernunft einzuſehen, ſondern dieſe Verhältniſſe müſſen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unſere Vernunftregel geht nur auf Vergleichung nach der Identität und dem Widerſpruche. Sofern

aber etwas eine Urſache iſt, ſo wird durch Etwas etwas Anderes geſetzt, und es iſt alſo kein Zuſammenhang vermöge der Einſtimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich eben dasſelbe nicht als eine Urſache anſehen will, niemals ein Widerſpruch entſpringt, weil es ſich nicht contradicirt, wenn etwas geſetzt iſt, etwas Anderes aufzuheben." „Daß mein Wille meinen Arm bewegt, iſt mir nicht verſtändlicher als wenn jemand ſagte, daß derſelbe auch den Mond in ſeinem Kreiſe zurückhalten könnte; der Unterſchied iſt nur dieſer, daß ich jenes erfahre, dieſes aber niemals in meine Sinne gekommen iſt*)." Ganz ebenſo urtheilte Geulinx der Occaſionaliſt.

So führt Kant die ſpecielle Frage nach der Erkennbarkeit des Zuſammenhangs oder der Cauſalverknüpfung zwiſchen Seele und Körper zurück auf die allgemeine Frage nach der Erkennbarkeit der Cauſalverknüpfung überhaupt, alſo nach der Möglichkeit des Cauſalitätsbegriffs. Und hier nimmt er den Faden jener Unterſuchung wieder auf, welche die Schrift über die negativen Größen zu dem Ergebniß geführt hatte, daß der Begriff des Realgrundes ein unaufgelöſtes Problem ſei. In einem Briefe an Mendelsſohn, der ſich auf die Schrift über Swedenborg bezieht, giebt Kant den Gang ſeiner Unterſuchung genau ſo an, daß ſich das ſpecielle Problem, welches der Geiſterſeher veranlaßt hat, in das allgemeine Erkenntnißproblem auflöſt. „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an, die Data zu dem Problem aufzuſuchen, wie iſt die Seele in der Welt gegenwärtig ſowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art? Zur Auflöſung dieſer Frage muß man die Kräfte der Seele kennen, ihre Art zu wirken und zu leiden. Wie iſt eine ſolche Kenntniß

*) Ebendaſelbſt. S. 108.

möglich? Offenbar nicht durch Erfahrung. Alſo frägt ſich: ob es an ſich möglich ſei, durch Vernunfturtheile a priori dieſe Kräfte geiſtiger Subſtanzen auszumachen. Dieſe Unterſuchung löſt ſich in eine andere auf, ob man nämlich eine primitive Kraft, d. i. ob man das erſte Grundverhältniß von Urſach und Wirkung durch Vernunftſchlüſſe finden könne, und da ich gewiß bin, daß dieſes unmöglich ſei, ſo folgt, wenn mir dieſe Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben ſind, daß ſie nur gedichtet werden können*)."

Wenn aber ſo die Cauſalität lediglich ein aus Erfahrung geſchöpfter Begriff iſt, ſo giebt es von dem Cauſalzuſammenhange der Dinge auch keine andere Erkenntniß als Erfahrung, alſo keine nothwendige, allgemeine, in dieſem Sinn metaphyſiſche Erkenntniß. So verhält ſich Kant verneinend nicht bloß zu der Metaphyſik des Ueberſinnlichen, ſondern im Grunde zu aller Metaphyſik, zu aller dogmatiſchen Erkenntniß der Dinge: er iſt ſkeptiſch. Mit den Träumen des Geiſterſehers fällt jetzt die ganze Metaphyſik unter den ſkeptiſchen Geſichtspunkt, der nur das moraliſche Gebiet nicht berührt. Er bekennt auch in ſeinem Briefe an Mendelsſohn dieſen Skepticismus ganz offen. „Was den Vorrath an Wiſſen betrifft, der in dieſer Art öffentlich feil ſteht, ſo iſt es kein leichtſinniger Unbeſtand, ſondern die Wirkung einer langen Unterſuchung, daß ich in Anſehung deſſen nichts rathſamer finde, als ihm das dogmatiſche Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einſichten ſkeptiſch zu behandeln, wovon der Nutzen freilich nur negativ iſt, aber zum poſitiven vorbereitet. Denn die Einſicht eines geſunden aber unerwieſenen Verſtandes

*) J. Kant's ſämmtliche Werke. Ausgb. Roſenkranz und Schubert. Bd. XI. Abth. I. S. 10.

bedarf, um zur Einsicht zu gelangen, nur ein Organon, die Scheineinsicht aber eines verderbten Kopfes zuerst ein Katharsikon*)." Die Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, sind ein solches Kathartikon, welches die falsche Philosophie austreiben soll. Das Organon zur wahren wird die Kritik der reinen Vernunft werden.

IV.

Kant auf dem skeptischen Standpunkte.

Uebereinstimmung mit Hume.

Vorderhand ist Kant noch nicht kritisch, er ist skeptisch in schärfster Uebereinstimmung mit Hume. Hier ist der Punkt, wo Kant mit Hume genau zusammentrifft. Seit seinem Versuch über die negativen Größen strebte er sichtlich auf Hume zu; nach den Träumen des Geistersehers strebte er von Hume fort, indem er von dem skeptischen Gesichtspunkte zum kritischen übergeht. Dort war Kant mit Hume einverstanden in dem Probleme der Causalität; jetzt ist er mit ihm einverstanden auch in der Lösung dieses Problems. Er ist mit dem schottischen Philosophen überzeugt, daß die Metaphysik nichts sein könne als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft; daß unsere Erkenntniß nichts sein könne als Mathematik und Erfahrung; daß alles menschliche Wissen sich beschränken müsse auf die Welt, in der wir empfinden, daß alle Wissenschaft des Uebersinnlichen unmöglich und überflüssig sei, daß sie in Luftschlössern träume. Er ist mit Hume überzeugt, daß die bloße Vernunft nur nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs Vorstellungen vergleichen, also nur analytisch urtheilen könne, daß die Causalität, der Begriff der Ursache oder Kraft,

*) Ebendaselbst. S. 10.

kein Vernunftbegriff, ſondern ein Erfahrungsbegriff ſei. Ganz wie Hume ſagt Kant: die Vernunft kann unmöglich einſehen, wie etwas Urſache oder Kraft ſein könne; dieſes Verhältniß folgt lediglich aus der Erfahrung.

Was bleibt demnach Kant übrig, als wie Hume den Menſchen zurückzuführen von allen unfruchtbaren Speculationen zu dem praktiſchen und erfahrungsmäßigen Leben, deſſen Führerin die Gewohnheit iſt? Gewohnheitsmäßig denken und gewohnheitsmäßig leben und ſich aller Grübeleien entſchlagen über die Dinge jenſeits der Erfahrung: das war Hume's letztes Ergebniß. Und genau ſo dachte Kant, als er die Träume eines Geiſterſehers durch Träume der Metaphyſik erläuterte. „Ich ſchließe mit Demjenigen, was Voltaire ſeinen ehrlichen Candide nach ſo vielen unnützen Schulſtreitigkeiten zum Beſchluſſe ſagen läßt: laßt uns unſer Glück beſorgen, in den Garten gehen und arbeiten."

Es war achtzehn Jahre ſpäter, als Kant in der Vorrede ſeiner Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik die Erklärung niederſchrieb: „die Erinnerung des David Hume war Dasjenige, was mir vor vielen Jahren den dogmatiſchen Schlummer unterbrach." Wenn er hinzufügt, daß er weit entfernt geweſen ſei, ihm auch in Anſehung ſeiner Folgerungen Gehör zu geben, ſo hatte er Recht, wenn er von dem ſpäteren Zeitpunkte ſeiner Inauguralſchrift ſprach. Aber in dem Zeitpunkte, von dem wir jetzt reden, erſcheint Hume's Einfluß auf Kant nicht bloß anregend, ſondern beſtimmend. Hier gab er Hume auch in Anſehung ſeiner Folgerungen Gehör. Oder welchen Folgerungen hätte Kant nicht Gehör gegeben, wenn er doch mit Hume die Cauſalität für einen Erfahrungs- oder Gewohnheitsbegriff hielt? Hier ſteht Kant unter dem Einfluſſe Hume's. In jener Erklä-

rung, die er achtzehn Jahre ſpäter gab, ſteht er über ihm und ſo hoch, daß er ſich kaum mehr erinnert, je unter ihm geſtanden zu haben. Das begreift ſich leicht, wenn man bedenkt, welchen Weg Kant von dem einen Zeitpunkte zum anderen gemacht hatte. Denn zwiſchen den Träumen eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik, und den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik liegt die Entdeckung und Ausführung der Kritik der reinen Vernunft.

Elftes Capitel*).

Summe und Ergebniß der vorkritiſchen Periode.

I.

Unterſchied der Erkenntnißvermögen.

1. Erkenntnißvermögen durch Begriffe.

Wir haben die erſte, vorkritiſche, gewöhnlich nur obenhin berührte Periode Kant's ſo genau und eingehend verfolgt, nicht bloß weil ſie einen ſo ausgedehnten Zeitraum in dem Leben unſeres Philoſophen beſchreibt, obwohl auch dieſer Umſtand für uns wichtig genug iſt, ſondern vornehmlich deßhalb, weil der Ertrag dieſer Periode eine ſehr bedeutende und nachhaltige Anlage bildet für die kritiſche Philoſophie. Eine Menge von Zügen, die man erſt an der kritiſchen Philoſophie wahrnimmt und darum ihr zuſchreibt, als ob ſie erſt hier hervorgetreten wären, finden ſich vollkommen ausgebildet ſchon in den Unterſuchungen der früheren Zeit. Um dieſe Thatſache ſo einleuchtend als möglich zu machen, ſtellen wir die gewonnenen Einſichten dicht neben einander, gleich-

*) Mit dieſem Capitel, welches die Summe der erſten Entwicklungsperiode Kant's zieht, vgl. meine Inauguralſchrift: „Clavis Kantiana. Qua via I. Kant philosophiae criticae elementa invenerit". (Jenae 1858.)

ſam wie Poſten, deren Summe den Geſammtertrag dieſer vorkritiſchen Periode ausmacht. Es iſt ganz klar, daß eine Kritik der menſchlichen Vernunft vor allem die Aufgabe hat, die Vermögen derſelben genau zu unterſcheiden, daß eine ſolche Unterſcheidung ſchon der kritiſchen Arbeit ſelbſt die Dispoſition giebt. Wir werden jetzt zeigen, daß eben dieſe Unterſcheidung in den weſentlichſten Punkten durch Kant gemacht war, bevor er die kritiſche Philoſophie ſelbſt einführte.

Er hatte das logiſche Erkennen unterſucht und gefunden, daß alles Urtheilen und Schließen nichts anderes iſt als ein Verdeutlichen der Begriffe, daß dieſe Verdeutlichung zu Stande kommt, indem ein Begriff durch ſeine Merkmale vollſtändig beſtimmt wird. Mithin kann der logiſche Verſtand einen Begriff durch ſeine Merkmale erkennen, indem er dieſe Merkmale unterſcheidet. Er kann nur Begriffe vergleichen und analyſiren, aber nicht verſchiedenartige Begriffe verknüpfen. Mit anderen Worten: er kann nur analytiſch, nicht ſynthetiſch urtheilen.

Wenn es ſich um ein Erkennen der wirklichen Dinge handelt, ſo kommt es darauf an, deren Exiſtenz und nothwendigen Zuſammenhang zu begreifen. Der nothwendige Zuſammenhang beſteht in der Cauſalität; aber die Cauſalität iſt durchaus kein logiſches Verhältniß; weder iſt die poſitive Urſache (Grund, der die Folge hat, daß etwas Anderes iſt) die logiſche Identität, noch iſt die negative Urſache (Grund, der die Folge hat, daß etwas Anderes nicht iſt) der logiſche Widerſpruch. Eben ſowenig iſt die Exiſtenz ein logiſches Merkmal. Exiſtenzialſätze ſind nicht analytiſche, ſondern ſynthetiſche Urtheile. Daſſelbe gilt von allen Urtheilen, die etwas als Grund eines Anderen behaupten. Nennen wir die Erkenntniß der Dinge reale Erkenntniß, ſo iſt klar, daß alles reale Erkennen nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch ur-

theilt. Ein Anderes alſo iſt das logiſche, ein Anderes das reale Erkennen, zu welchem letzteren ohne Zweifel auch die metaphyſiſche Einſicht gehört.

Das logiſche Erkenntnißvermögen iſt nach zwei Seiten unterſchieden: es unterſcheidet ſich von der ſinnlichen Wahrnehmung, die zwar auch Unterſchiede macht, aber nicht die Unterſchiede erkennt, und von dem realen Erkennen, welches nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch urtheilt. Das Grundgeſetz alles logiſchen Erkennens iſt der Satz der Identität und des Widerſpruchs; der Grundbegriff alles realen Erkennens iſt die Exiſtenz und die Cauſalität oder der Satz vom Realgrunde.

Nun ſind Exiſtenz und Urſache Erfahrungsbegriffe. Daß die Exiſtenz ein Erfahrungsbegriff ſei, kein Verſtandesbegriff, behauptet Kant in ſeiner Schrift vom einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes; daß die Cauſalität kein Verſtandesbegriff ſei, hat er in ſeinem Verſuch über die negativen Größen dargethan; daß ſie ein Erfahrungsbegriff ſei, behauptet er in den Träumen des Geiſterſehers, die er durch die Träume der Metaphyſik erläutert. Sind aber ſowohl die Exiſtenz als der Realgrund Erfahrungsbegriffe, ſo folgt von ſelbſt, daß alles reale Erkennen in der Erfahrung beſteht, daß alle Erkenntniß jenſeits der Erfahrung unmöglich iſt, oder, was daſſelbe heißt, daß es keine Metaphyſik des Ueberſinnlichen giebt.

Alſo ſind ſchon genau unterſchieden das Vermögen der ſinnlichen Wahrnehmung, der logiſchen Erkenntniß, der Erfahrung: d. h. Sinnlichkeit, logiſcher und empiriſcher Verſtand. Es iſt bereits klar, daß durch die bloße ſinnliche Wahrnehmung keine Erkenntniß, daß durch den bloßen Verſtand keine reale Erkenntniß, weder Erfahrung noch Metaphyſik, möglich iſt.

2. Erkenntnißvermögen durch Anschauung.

Die Metaphysik ist auf der einen Seite unterschieden worden von der Logik; sie wird auf der anderen unterschieden von der Mathematik. Diese letzte höchst wichtige Unterscheidung machte Kant in jener akademischen Abhandlung über „die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften". Die Methode der Mathematik durfte in charakteristischem Gegensatze zu der Methode der Metaphysik synthetisch sein, weil die Mathematik im Stande ist, ihre Begriffe zu erzeugen, indem sie dieselben zusammensetzt oder construirt. Der Begriff eines Dreiecks läßt sich construiren, nicht der Begriff der Ursache. Ja man muß, um den Begriff eines Dreiecks zu haben, das Dreieck construiren. Hier ist der Unterschied zwischen den empirischen und mathematischen Begriffen: die mathematischen könnten nicht construirt oder angeschaut werden, wenn sie nicht vollkommen anschaulich oder sinnlich wären. Hier liegt ein Schluß sehr nahe, da bereits alle Bedingungen zu diesem Schlusse gegeben sind: die mathematischen Begriffe sind zugleich vollkommen sinnlich und vollkommen durchsichtig oder deutlich; deutliche Einsichten können nicht sein ohne ein Erkenntnißvermögen, das sie bildet; also muß es als Bedingung der Mathematik ein rein sinnliches Erkenntnißvermögen geben, welches genau zu unterscheiden ist von dem Vermögen aller Erkenntniß durch Begriffe. Dieser Schluß liegt so dicht vor Kant, daß er ihn mit wenigen Schritten erreichen muß. Wie er ihn vollzieht, hat er die kritische Periode eröffnet.

3. Der Raum als Anschauung.

Indessen noch näher als die eben gemachte Schlußfolgerung liegt eine andere, sobald einmal die Einsicht feststeht in den Unter-

ſchied der empiriſchen und mathematiſchen Begriffe. Von allen geometriſchen Größen gilt, daß ſie zugleich vollkommen anſchaulich und räumlich ſind. Es liegt aber auf der Hand, daß vom Raume ſelbſt gelten muß, was allen Raumgrößen zukommt: der Raum als ſolcher iſt mithin kein metaphyſiſcher, kein empiriſcher, auch kein logiſcher Begriff. Er iſt alſo nicht eine Folge oder Aeußerung materieller Kräfte, wie Kant ihn noch in ſeiner erſten Schrift angeſehen hatte; er iſt nicht abgeleitet, ſondern urſprünglich, „unabhängig von dem Daſein aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität;" er iſt ferner kein Begriff, den ich logiſch oder empiriſch faſſen kann, denn alle im Raume geſetzten Unterſchiede, wie oben und unten, rechts und links, vordere und hintere Seite, zwei vollkommen gleiche und doch incongruente Größen, wie rechte und linke Hand, Bild und Spiegelbild u. ſ. f., alle dieſe Unterſchiede laſſen ſich ſchlechterdings weder durch Begriffe deutlich machen noch aus Begriffen ableiten, ſie ſind nicht logiſch, ſondern bloß anſchaulich. Und was von allen bloß räumlichen Unterſchieden gilt, muß offenbar vom Raume ſelbſt gelten: er iſt überhaupt kein Begriff, ſondern Anſchauung.

Mit dieſer Einſicht ändert ſich Kant's Theorie des Raums, die unmöglich länger die leibniziſche ſein kann. Nach Leibniz galt der Raum als die Ordnung der coexiſtirenden Dinge, als das äußere Verhältniß der nebeneinander befindlichen Theile. Offenbar iſt dieſes Verhältniß der nebeneinander befindlichen Theile bei der rechten Hand daſſelbe als bei der linken. Wäre alſo der Raum nichts als dieſes Verhältniß, dieſe äußere Ordnung, ſo wäre zwiſchen der rechten und linken Hand kein räumlicher Unterſchied, ſo würde es der Raum ganz unbeſtimmt laſſen, ob eine Hand die rechte iſt oder die linke. Man ſieht, daß

die leibnizische Theorie des Raums nicht erklärt, was allein aus der Natur des Raums erklärt werden kann, und hier zeigt sich ganz deutlich die Unzulänglichkeit dieser Theorie und damit die Nothwendigkeit, sie zu verbessern.

Die Lehre vom Raum war der einzige Punkt, in welchem sich Kant noch nicht ausdrücklich losgesagt hatte von den Begriffen der früheren Metaphysik. Mit der neuen Einsicht, daß der Raum eine ursprüngliche und ursächliche Realität ist, deren Erkenntniß in der Anschauung besteht, beschließt Kant seine vorkritische Periode*). Mit diesem Begriffe des Raumes entfernt er sich nicht bloß von den Metaphysikern, sondern auch von den Erfahrungsphilosophen und von Hume, die den Raum als einen empirischen Begriff erklärten; mit diesem neuen Begriff berührt Kant die Schwelle der kritischen Philosophie. Nur in einem einzigen Punkte hängt sein Begriff noch mit der dogmatischen Vorstellungsweise zusammen: daß nämlich der Raum als eine vorhandene Realität vorausgesetzt wird. Es ist richtig eingesehen, daß der Raum ursprünglich und bloß anschaulich ist. Die Frage ist nur, ob der Raum den Gegenstand einer äußeren Anschauung oder eine bloße Anschauung bildet? Im ersten Fall ist er real, im andern ideal. Also kurz gesagt handelt es sich nur noch um Realität oder Idealität des Raumes. Sobald die letztere begriffen ist, so ist damit der Grund gelegt zu dem neuen Lehrgebäude der kritischen Philosophie. So nahe rücken in diesem Begriffe die beiden Perioden, die vorkritische und kritische, zusammen; so weit liegen sie eben hier auseinander! Man kann

*) Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum. 1768. Bd. III. Nr. III. S. 116—122. Wir haben uns hier kurz gefaßt, weil wir auf die Lehre vom Raum ausführlich im folgenden Buche zurückkommen.

den Uebergangspunkt nicht deutlicher hervorheben, nicht genauer den Abſtand beider meſſen*).

*) Ich fühle mich hier zu einer gelegentlichen Anmerkung bewogen in Rückſicht auf Trendelenburg's „hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie", III Band (1867), S. 246—248. In dieſer Stelle will der Verſuch gemacht ſein, die Bedeutung der eben genannten kantiſchen Schrift, wie ich ſie beſtimmt habe, zu beſtreiten. Hr. Trendelenburg hatte nämlich in ſeinen „logiſchen Unterſuchungen" (2 Aufl. Bd. I. S. 163) behauptet, daß Kant kaum an die Möglichkeit gedacht habe, daß Raum und Zeit zugleich „ſubjective Bedingungen" und „objective Formen" ſeien. Gegen dieſe Behauptung habe ich in der neuen Auflage meiner Logik (S. 174—180) darauf hingewieſen, 1) daß Kant in ſeiner letzten vorkritiſchen Schrift den Raum ſelbſt ſowohl als urſprüngliche Realität (Objectivität im trendelenburg'ſchen Sinn) denn als Anſchauung gefaßt und 2) innerhalb ſeiner Kritik die Möglichkeit einer ſolchen objectiven Realität des Raumes und der Zeit von allen Seiten widerlegt habe.

Dagegen werden in den „hiſtoriſchen Beiträgen" folgende Gegengründe gebracht: 1) Meine Hinweiſung auf jene letzte vorkritiſche Schrift Kant's ſei eine „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein Abſprung u. ſ. ſ.", da ja Herr Trendelenburg nur von den kritiſchen Unterſuchungen Kant's rede. Als ob ich davon nicht auch geredet hätte und zwar ausführlich genug! Wenn aber der Satz platt und ohne jede Einſchränkung daſteht, Kant habe kaum an die Möglichkeit gedacht, daß Raum und Zeit ſubjectiv und objectiv zugleich ſeien, und es nun eine kantiſche Schrift giebt, in welcher Kant gerade der Anſicht war, daß der Raum beides zugleich ſei; ſo frage ich, ob es ein „Abſprung u. ſ. ſ." iſt, den Gegner auf dieſe Schrift zu verweiſen? Wo ſagt denn „die alte griechiſche Logik", daß jeder dem Gegner unbequeme Einwurf eine μετάβασις u. ſ. ſ. ſei? Um dem Einwurfe zu entgehen, iſt es eine ſehr leichte Art, zu ſagen: es iſt kein Einwurf, ſondern ein Abſprung! Vielmehr iſt eine ſolche Redensart der Abſprung des Gegners von dem Einwurfe.

2) Indeſſen will ja Hr. Trendelenburg auf den Einwurf ſelbſt eingehen und hätte alſo zum Schutze gegen denſelben „die alte griechiſche Logik" gar nicht nöthig gehabt. Kant nenne in jener Schrift den Raum keineswegs Anſchauung, ſondern „Grundbegriff". Alſo ſoll Kant erſt

Was vom Raume gilt, ebendasſelbe wird auch von der Zeit gelten müſſen, die mit jenem die Grundbedingungen theilt. Es

in der Vernunftkritik bewieſen haben, daß der Raum Anſchauung ſei. Aber gleich der erſte Abſchnitt, worin Kant dieß beweiſt, trägt die Ueberſchrift: „metaphyſiſche Erörterung dieſes Begriffs". Er nennt auch hier den Raum einen „Begriff". Es giebt Begriffe in weiterem und engerem Sinne. Begriff in weiterem Sinn iſt ſo viel als Vorſtellung. Der bloße Name „Begriff" oder „Grundbegriff" beweiſt daher gar nichts und kann höchſtens einen unkundigen Leſer verwirren. Der ganze Sinn der kantiſchen Schrift iſt, an einer Reihe von Beiſpielen zu zeigen, daß es räumliche Verſchiedenheiten giebt, die durch keinen Begriff unterſchieden werden können. Wäre der Raum ein logiſcher Begriff, ſo wäre z. B. die rechte und linke Hand nicht zu unterſcheiden. Die Abſicht der kantiſchen Schrift iſt, an dieſen Inſtanzen die Theorie, daß der Raum Begriff ſei, ſcheitern zu laſſen. Er iſt Anſchauung und nur durch Anſchauung in ſeinen Grundunterſchieden erkennbar: das iſt das Ergebniß der letzten vorkritiſchen Schrift Kant's. Daß der Raum bloße Anſchauung iſt, entdeckt erſt die nächſte kritiſche Unterſuchung.

Ich dächte, der letzte Satz müßte jeden, der die kantiſche Schrift wirklich geleſen hat, gründlich über deren Abſicht belehren. Da ſteht ſogar wörtlich, daß der Raum „anſchauend" ſei. „Ein nachſinnender Leſer wird daher den Begriff des Raumes nicht für ein bloßes Gedankending anſehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die dieſen Begriff umgeben, wenn man ſeine Realität, welche dem inneren Sinne anſchauend genug iſt, durch Vernunftideen faſſen will. Aber dieſe Beſchwerlichkeit zeigt ſich allerwärts, wenn man über die erſten Data unſerer Erkenntniß noch philoſophiren will, aber ſie iſt niemals ſo entſcheidend, als diejenige, welche ſich hervorthut, wenn die Folge eines angenommenen Begriffs der augenſcheinlichſten Erfahrung widerſpricht." Die entſcheidende Schwierigkeit betrifft den „Grundbegriff" des Raums; die falſche Annahme iſt, daß der Raum ein Begriff ſei; der Widerſpruch der augenſcheinlichſten Erfahrung ſind jene Grundunterſchiede im Raum, die durch keinen Begriff unterſchieden werden können, alſo keine Unterſchiede ſein könnten, wenn der Raum ein Begriff wäre.

läßt ſich alſo vorausſehen, daß ſich die kritiſche Philoſophie einführen wird mit einer neuen Lehre von Raum und Zeit.

II.

Unterſchied der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft.

Wir haben noch einen ebenfalls ſchon feſtgeſtellten Punkt zu

3) Demnach iſt das Geſammtergebniß der kantiſchen Schrift: der Raum iſt urſprüngliche Realität und Anſchauungsobject. Seine Grundunterſchiede ſind nur durch Anſchauung zu faſſen. Die Anſchauung dieſer Grundunterſchiede iſt doch wohl Grundanſchauung. Seine Realität liegt aller Materie, ſeine Anſchauung liegt aller äußeren Empfindung zu Grunde. Nach dieſer Theorie iſt er ſubjectiv und objectiv zugleich. Darauf entgegnet Hr. Trendelenburg: „überdieß hat der Aufſatz die der ſubjectivirenden entgegengeſetzte Abſicht zu zeigen, daß der abſolute Raum unabhängig von dem Daſein aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe. So wenig paßt die Verweiſung auf dieſe vorkritiſche Schrift." So wenig? Ich denke, ſo ſehr! Was heißt „ſubjectivirende Abſicht"? Doch wohl die Abſicht, zu zeigen, daß der Raum auch ſubjective Grundvorſtellung ſei? Dieſer Abſicht ſei die kantiſche Schrift entgegengeſetzt? Sie hätte die Abſicht gehabt, zu zeigen, daß der Raum gar nicht ſubjectiv, ſondern bloß real oder objectiv ſei? Und das behauptet Hr. Trendelenburg, während er ſich ſelbſt gegen mich auf den Satz jener Schrift beruft: „der abſolute Raum iſt kein Gegenſtand einer äußeren Empfindung, ſondern ein Grundbegriff"? Er ſoll ein Grundbegriff ſein und doch gar nicht ſubjectiv?

Verſteht aber Hr. Trendelenburg unter der „ſubjectivirenden Abſicht" die Theorie, wonach der Raum bloß ſubjectiv iſt, ſo kann dieſer „Abſicht" die kantiſche Schrift darum nicht entgegengeſetzt ſein, weil ſie von dieſer „Abſicht" noch gar nichts weiß.

Wollte Hr. Trendelenburg das letztere ſagen, ſo wiederholt er nur, was ich ſelbſt erklärt habe, und alle ſeine Gegenreden ſind eben ſo viele grundloſe Einwände. Mit dieſer Anmerkung bitte ich die nächſte (Cap. III des flgd. Buchs) zu vergleichen und außerdem S. 279.

bezeichnen, der innerhalb der kritiſchen Philoſophie eine ſehr bedeutſame Entwicklung beſchreiben wird: ich meine die Unterſcheidung derjenigen Gemüthskräfte, deren Inbegriff die menſchliche Vernunft bildet. Unterſchieden ſind bereits die Erkenntnißvermögen: das anſchauende und denkende, Sinnlichkeit und Verſtand, analytiſche und ſynthetiſche (empiriſche) Verſtandeserkenntniß. Aus dem anſchauenden Erkenntnißvermögen folgt die Mathematik, aus dem bloßen Verſtande die Logik, aus dem empiriſchen das reale Erkennen.

Alle dieſe Geiſtesvermögen ſtimmen darin überein, daß ſie Erkenntniß oder Einſicht bewirken: ſie mögen deßhalb unter dem gemeinſchaftlichen Namen der erkennenden oder theoretiſchen Vernunft befaßt ſein.

Neben dem Erkennen beſteht das Wollen, das ſich im Handeln nach bewußten Zwecken äußert und durch das moraliſche Gefühl beſtimmt wird, nach einem höchſten und allgemein gültigen Zwecke, den wir das Gute nennen, zu handeln. Noch ſetzt Kant den Grund des moraliſchen Handels in jenes Gefühl, das er als einfachen Inſtinct der menſchlichen Natur nicht weiter auflöſt; noch unterſcheidet er nicht das moraliſche Gefühl von dem äſthetiſchen; aber eines hat er bereits mit voller Deutlichkeit erklärt: daß alles moraliſche Handeln vollkommen unabhängig ſei von jeder Art der Erkenntniß, daher die praktiſche Vernunft unabhängig von der theoretiſchen; daß in keinem Falle der Verſtand den Willen mache, alſo der Wille nicht eine bloße Function unſerer Vorſtellung bilde. Bei den dogmatiſchen Philoſophen war der Wille ganz an das Gängelband unſerer Erkenntniß geknüpft worden: er galt als die Annahme oder Nichtannahme, als das Bejahen oder Verneinen der Vorſtellungen, und da ſchließlich die richtigen Vorſtellungen, die wahren Begriffe die einzigen ſind, die man bejahen

kann, so mußte hier das Gute in die vollendete Einsicht gesetzt werden, so mußte der Wille schließlich ohne Rest in die Erkenntniß aufgehen, so mußte mit einem Worte die Sittenlehre jenen theoretisch-eudämonistischen Charakter annehmen, den sie im großen Sinn bei Spinoza und auch bei Leibniz hat. Ihr erster Satz heißt: „dein höchstes Ziel ist deine Glückseligkeit!" Ihr letzter: „deine höchste Glückseligkeit ist die Erkenntniß!" Die Summe dieser Moralphilosophie sagt: trachtet vor allem nach richtiger Einsicht, so wird euch das Uebrige von selbst zufallen! Ganz anders urtheilt Kant schon innerhalb seiner vorkritischen Periode. Wir haben es früher hervorgehoben, wie sorgfältig er bedacht war, das Moralische genau von der gesammten theoretischen Vernunft zu unterscheiden. Mit dieser Scheidung zwischen Erkennen und Wollen ist schon die Aufgabe gestellt zu einer besonderen Untersuchung unseres praktischen Vermögens. Es steht schon jetzt fest, daß die Religion nur die Moral, und diese nie die Wissenschaft zu ihrer Grundlage haben kann.

III.

Unterschied der Principien.

1. Grundvermögen und Grundbegriffe.

So sind sämmtliche Geistesvermögen genau unterschieden und gegen einander abgegränzt, die praktischen von den theoretischen, und diese unter sich. Das anschauende Erkenntnißvermögen ist unterschieden vom denkenden: also die Mathematik unterschieden sowohl von der Logik als von der Erfahrung und Metaphysik; in dem denkenden Erkenntnißvermögen selbst (Verstand) ist das Vermögen Begriffe zu zergliedern unterschieden von dem Vermögen verschiedene Begriffe zu verknüpfen; jenes ist der logische, dieses der empirische Verstand; so ist die logische Erkennt-

niß unterſchieden von der realen. Endlich von dem Erkenntniß-vermögen insgeſammt unterſcheidet ſich als davon unabhängig der Wille und das ſittliche Handeln.

Wir können dieſe Unterſchiede auf einfache Grundbegriffe zurückführen. Die Grundbegriffe der anſchauenden Erkenntniß ſind Raum und (wie wir vorausnehmend hinzuſetzen) Zeit; die der logiſchen Erkenntniß ſind der Begriff der Identität und des Widerſpruchs; die Grundbegriffe der realen Erkenntniß ſind Exiſtenz und Cauſalität; endlich der Grundbegriff alles ſittlichen Handelns iſt der bewegende Zweck oder die Abſicht.

2. Die vier Hauptarten des Grundes.

Alle dieſe verſchiedenen Principien laſſen ſich zuſammenfaſſen unter einem gemeinſchaftlichen Namen. Der Raum iſt Grund alles räumlichen Daſeins, aller räumlichen Verhältniſſe; die Identität zweier Begriffe iſt Grund der logiſchen Bejahung, der Widerſpruch Grund der logiſchen Verneinung; die Cauſalität als Princip der realen Erkenntniß iſt Grund einer Exiſtenz oder eines wirklichen Daſeins; wenn aber etwas in Exiſtenz tritt, welches vorher nicht da war, ſo hat ſich das vorhandene Daſein verändert, und in ſolchen Veränderungen beſteht alles natürliche Geſchehen; die Cauſalität iſt mithin der Grund der wirklichen Veränderung oder des realen Geſchehens; endlich der Zweck iſt der praktiſche Beweggrund, der Grund des Handelns: alſo ſind jene vier verſchiedenen Principien ſo viele Arten des Grundes oder Unterſcheidungen des Satzes vom Grunde: der mathematiſche, logiſche, reale (empiriſche oder phyſikaliſche) und ethiſche Grund. Eben dieſe Unterſcheidung oder Spaltung des Grundbegriffs der Cauſalität hat Arthur Schopenhauer „die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" genannt und von hier aus die verſchiede-

nen Wiſſenſchaften und Aufgaben der Philoſophie begriffen. Die Unterſcheidung ſelbſt iſt keineswegs neu, ſie iſt von dem ſcharfſinnigen Kenner der kantiſchen Philoſophie ganz im Geiſte der letzteren getroffen; ſie iſt von Kant ſelbſt ſchon vor ſeiner Vernunftkritik entdeckt worden. Der Unterſchied der Wiſſenſchaften iſt zugleich der ihrer Principien oder Grundſätze. Nun hat Kant der Art nach Mathematik, Logik, Metaphyſik (Phyſik) und Ethik unterſchieden und deren Grundſätze genau von einander geſondert. Das iſt die Frucht ſeiner vorkritiſchen Unterſuchungen.

Von hier aus laſſen ſich die Aufgaben der kritiſchen Philoſophie begreifen. Sie will die menſchliche Vernunft ergründen in dem Inbegriff ihrer theoretiſchen und praktiſchen Vermögen; ſie will unſer Erkennen und Handeln erklären; ihre Aufgaben heißen demnach: wie iſt wahres Erkennen und ſittliches Handeln möglich?

3. Das erſte kritiſche Problem.

Ihre nächſte Aufgabe iſt die Löſung der erſten Frage. Dieſe Frage theilt ſich in folgende: wie iſt Mathematik, Logik und reale Erkenntniß (Erkenntniß der Dinge oder Erfahrung und Metaphyſik) möglich? Eine dieſer Fragen bedarf keiner weiteren Löſung. Die Möglichkeit der logiſchen Erkenntniß iſt vollkommen klar. Alſo bleiben als Cardinalfragen dieſe beiden übrig: wie iſt Mathematik und Erkenntniß der Dinge (Erfahrung und Metaphyſik) möglich?

Nun ſind die Grundanſchauungen der Mathematik Raum und Zeit, der Grundbegriff aller realen Erkenntniß die Cauſalität: alſo ſind Raum (Zeit) und Cauſalität die beiden Cardinalpunkte, auf welche ſich die kritiſche Unterſuchung nothwendig richtet. Ihre Grundfragen heißen: was iſt Raum und Zeit?

Was iſt Cauſalität? In dieſen beiden Fragen mündet geraden Weges die geſammte vorkritiſche Periode, wenn wir dieſelbe auf ihre kürzeſte Formel zurückführen. Die kritiſche Philoſophie iſt zunächſt nichts anderes als die Löſung dieſer Fragen. Die erſte beantwortet Kant in ſeiner Inauguralſchrift vom Jahr 1770 „de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“. Damit iſt die kritiſche Epoche eingeführt; die Löſung der zweiten in ihrem ganzen Umfange fügt er hinzu in der Kritik der reinen Vernunft. Damit iſt die kritiſche Epoche ausgeführt. Den Inhalt dieſer Epoche kennen zu lernen, iſt die Aufgabe des folgenden Buchs.

Zweites Buch.

Grundlage der kritiſchen Philoſophie. Kritik der reinen Vernunft.

Erſtes Capitel.

Propädeutiſche Begründung der Vernunftkritik. Die kritiſche Grundfrage.

I.

Die propädeutiſche Begründung der Kritik.

1. Die beiden Erkenntnißvermögen.

Im Verlaufe der früheren Unterſuchungen Kant's, die dem Jahre 1770 vorausgehen und mit jedem Schritte ſich weiter von der dogmatiſchen Denkweiſe entfernen, hatte ſich die Aufgabe einer neuen Philoſophie bereits herausgeſtellt und zuletzt dahin beſtimmt, daß die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft ſein ſollte (nicht von dem Ueberſinnlichen ſondern) von den Grenzen der menſchlichen Vernunft. In dieſer noch unbeſtimmten und allgemeinen Faſſung ſetzen wir die Aufgabe an die Spitze der folgenden Unterſuchung. Wir werden dabei neben dem ſyſtematiſchen Gange, in welchem Kant die vollendete Unterſuchung darſtellt, ganz beſonders auf die Entſtehung und Reihenfolge derſelben achten. Die menſchliche Vernunft mit einem Lande und ihre Grenzen mit deſſen Küſtenlinie verglichen, ſo wollte die neue Philoſophie das Areal der menſchlichen Vernunft durch eine vollkommene Ausmeſſung beſtimmen und mit der größten Genauigkeit gleichſam die Karte der menſchlichen Vernunft entwerfen.

Es ist zunächst das Gebiet der Vernunfterkenntniß, dessen Grenzen gesucht werden. Jede Grenzbestimmung ist zugleich ausschließend und einschließend; der Gott Terminus, wenn er die Eigenthumsgrenze setzt, entscheidet zugleich das Mein und Nichtmein. So enthält die Grenzbestimmung der Vernunfterkenntniß die doppelte Aufgabe, zu zeigen, welche Erkenntniß durch Vernunft möglich, und welche nicht möglich ist. Die Möglichkeit der Erkenntniß von Seiten der Vernunft nennen wir deren Erkenntnißvermögen; es soll also bestimmt werden, wie weit die Erkenntnißvermögen der menschlichen Vernunft reichen, womit zugleich erklärt wird, wie weit sie nicht reichen. Diese Erkenntnißvermögen sollen von ihrem Ursprunge bis zu ihrem Ziel, in ihrer ganzen Tragweite vollkommen und mit geometrischer Pünktlichkeit ausgemessen werden.

Dazu ist aber eines vor allem nöthig: man muß wissen, welches die Erkenntnißvrmögen sind, um nicht mit einer grundfalschen Voraussetzung zu beginnen. Und hier ist der erste Punkt, in welchem sich die kritische Philosophie der dogmatischen gegenüber aufrichtet und feststellt. Die dogmatische Philosophie hatte die Erkenntniß der Dinge gesucht und das Vermögen dazu vorausgesetzt. Da nun die wahre Erkenntniß in allen Fällen nur eine sein könne, so hatte sie vorausgesetzt, daß auch nur ein wahres Erkenntnißvermögen gegeben sei. Nun verhält sich die menschliche Natur auf doppelte Art zu den Dingen, sowohl sinnlich wahrnehmend als denkend. Wir nehmen die Eindrücke der Dinge wahr vermöge unserer Sinnlichkeit, wir begreifen sie vermöge unseres Verstandes. Von diesen beiden Vermögen, die Dinge zu betrachten, kann nur eines das wahre Erkenntnißvermögen sein, aber welches? Sinnlichkeit oder Verstand? Diese Alternative entspringt zugleich mit der dogmatischen Philosophie,

und hier iſt der Punkt, wo aus der gemeinſchaftlichen Vorausſetzung von der Einheit des Erkenntnißvermögens die entgegengeſetzten Richtungen des Realismus und Idealismus mit Nothwendigkeit hervorgehen. Der Realismus ſetzt das menſchliche Erkenntnißvermögen in die Sinnlichkeit, der Idealismus in den Verſtand.

Daraus folgt, wie innerhalb der dogmatiſchen Philoſophie der Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand beſtimmt wird. Von beiden Vermögen iſt nur eines wirklich im Stande, Erkenntniß zu bewirken; was dieſes eine wirklich und mit größtmöglicher Vollkommenheit vermag, kann jetzt das andere nur noch in geringerem Grade leiſten. Mit anderen Worten: Sinnlichkeit und Verſtand können innerhalb der dogmatiſchen Philoſophie nur dem Grade, nicht der Art nach, nur quantitativ, nicht qualitativ unterſchieden werden. Darin ſtimmen Erfahrungsphiloſophen und Metaphyſiker überein, nur daß ſie innerhalb dieſer Behauptung die entgegengeſetzten Seiten ergreifen: jene geben der Sinnlichkeit, dieſe dem Verſtande den höheren Grad des Erkenntnißvermögens: die Einen ſagen, die deutlichſte Vorſtellung iſt der ſinnliche Eindruck, die Anderen dagegen ſetzen die deutlichſte Vorſtellung in den völlig aufgeklärten Begriff. Für den Senſualiſten iſt der Begriff oder die gedachte Vorſtellung nichts anderes als die letzte, noch zurückgebliebene ſchwache Spur des lebendigen ſinnlichen Eindrucks, ſie iſt die abgeſchwächte, undeutlich gewordene Wahrnehmung; für den Metaphyſiker iſt die ſinnliche Wahrnehmung nichts als eine dunkle, noch ganz undeutliche und verworrene Vorſtellung, die ſich erſt im Verſtande aufklärt zu einem richtigen und wohlgetroffenen Ausdruck ihres Gegenſtandes; jene halten den Verſtand für eine undeutliche Sinnlichkeit, dieſe die Sinnlichkeit für einen verworrenen oder dunkeln Verſtand: beide

also unterscheiden die Erkenntnißvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes nur durch den Grad der Deutlichkeit.

Daß diese Unterscheidung nicht richtig sei, hatte Kant schon in den Untersuchungen seiner vorkritischen Zeit nach beiden Seiten hin dargethan. Wir haben früher diese sehr bedeutsamen Punkte nachdrücklich hervorgehoben. In der Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren hatte Kant das logische Erkenntnißvermögen als ein ursprüngliches bezeichnet, grundverschieden von der sinnlichen Wahrnehmung, die wohl unterscheidet, aber nicht die Unterschiede erkennt. Hier ist den Sensualisten die Spitze geboten. In seiner Preisschrift über die Deutlichkeit der metaphysischen Wissenschaften hatte er von der metaphysischen Erkenntnißweise die mathematische so unterschieden, daß die letztere im Stande sei, ihre Begriffe zu construiren d. h. anzuschauen oder sinnlich darzustellen. Hier ist im Grunde der Mathematik ein sinnliches Erkenntnißvermögen entdeckt, ganz verschieden von dem metaphysischen. Damit bietet er den Metaphysikern die Spitze. So ist, wie wir im Schlußcapitel unseres ersten Buchs gezeigt haben, alles vorbereitet, um die dogmatischen Theorien vom menschlichen Erkenntnißvermögen vollkommen zu widerlegen.

Es ist nicht wahr, daß Sinnlichkeit und Verstand, wie die Metaphysiker und Wolfianer lehren, sich unterscheiden als verworrenes und klares Erkenntnißvermögen. Wäre es wahr, so müßten alle sinnliche Erkenntnisse unklar, alle Verstandeseinsichten und metaphysische Begriffe klar sein. Gegen diesen Schluß zeugt die einfache Thatsache, daß es so viele sinnliche Erkenntnisse giebt, die vollkommen klar sind und Muster von Klarheit, nämlich alle geometrischen Sätze, und auf der anderen Seite so viele unklare metaphysische Begriffe, die niemals eine vollkommene

Aufklärung erlauben, wie z. B. die im Gefühl begründeten Moralprincipien. Es wird alſo geſchloſſen werden müſſen, daß Sinnlichkeit und Verſtand nicht dem Grade, ſondern der Art nach verſchiedene Erkenntnißvermögen ſind, daß ſie die beiden urſprünglichen Erkenntnißvermögen der menſchlichen Vernunft bilden. Dieſer ſo begriffene Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand bildet die erſte Einſicht der kritiſchen Philoſophie. Kant ſelbſt bezeichnet in ſeiner Inauguralſchrift die Lehre von dem Artunterſchiede der beiden Erkenntnißvermögen als die Propädeutik der neuen Metaphyſik*).

2. Die Inauguralſchrift und die Kritik der reinen Vernunft.

Jetzt wird zugleich die allgemeine Aufgabe einer Vernunftkritik genauer beſtimmt: ſie theilt ſich in zwei beſondere Aufgaben, wie die menſchliche Vernunft in zwei beſondere Erkenntnißvermögen. Die erſte Aufgabe iſt die Unterſuchung der Sinnlichkeit, die zweite die des Verſtandes. Die erſte Frage heißt: wie iſt durch die Sinnlichkeit Vernunfterkenntniß möglich? Die zweite heißt: wie iſt dieſe Erkenntniß möglich durch den Verſtand? Um ſogleich für die Sache den beſtimmten Namen zu ſetzen, ſo heißt

*) Ex hisce videre est: sensitivum male exponi per confusius cognitum, intellectuale per id, cujus est cognitio distincta. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis prototypo, geometria, posterius autem in intellectualium omnium organo, metaphysica etc. De mundi sensibilis etc. Sectio II. §. 7.

Scientia vero illi (Metaphysicae) propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali. Sect. II. Bd. III. S. 134.

die ganze auf die Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß gerichtete Unterſuchung „Transſcendentalphiloſophie". Dieſe zerfällt in die Kritik der menſchlichen Sinnlichkeit (αἴσθησις) und in die des menſchlichen Verſtandes, oder in „transſcendentale Aeſthetik" und „transſcendentale Logik": ſo nennt die Kritik der reinen Vernunft die beiden Haupttheile ihrer Elementarlehre. Auch in der Inauguralſchrift tritt dieſe Unterſcheidung deutlich hervor. Gegenſtand der menſchlichen Erkenntniß iſt in allen Fällen der Zuſammenhang oder die Ordnung der Dinge, die ſich vollendet im Begriffe des Ganzen oder der Welt. Gegenſtand der ſinnlichen Erkenntniß iſt die ſinnliche Welt, die Welt als Erſcheinung oder Phänomen; Gegenſtand der intellectuellen Erkenntniß ſoll diejenige Ordnung der Dinge ſein, die unabhängig von aller ſinnlichen Anſchauung, alſo unabhängig von uns, in der Natur der Dinge ſelbſt beſteht: die Welt, nicht wie ſie erſcheint, ſondern wie ſie iſt, wie ſie von uns nicht angeſchaut, ſondern nur gedacht werden kann: alſo mit einem Worte die intelligible Welt*). Und da in der Ordnung die Form beſteht, ſo handelt es ſich in jener kantiſchen Abhandlung um Form und Principien (d. h. um die formgebenden Principien) ſowohl der ſinnlichen als intelligibeln Welt: „de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis".

Dabei bemerken wir, um das Verhältniß dieſer Schrift zur Kritik der reinen Vernunft näher zu beſtimmen, daß ſie die Lehre von den formgebenden Principien der ſinnlichen Welt mit der größten Bündigkeit und Schärfe vollkommen entwickelt, was ſpäter die Kritik der reinen Vernunft in ihrer transſcendentalen

*) — sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt. Ebendaſ. Sect. II. §. 4. Bd. III. S. 131.

Aeſthetik wiederholt. Verglichen mit den früheren Unterſuchungen, grenzt dieſe Abtheilung der Inauguralſchrift unmittelbar an jene letzte Schrift der vorkritiſchen Periode, die vom Raum handelte; dieſelben Beiſpiele werden gebraucht, um zu beweiſen, daß der Raum und ſeine Unterſchiede durchaus anſchaulich, nicht logiſch ſeien*). Verglichen mit der Kritik der reinen Vernunft, ſo beſteht eine völlige Uebereinſtimmung zwiſchen dieſem Theile der Inauguralſchrift und der transſcendentalen Aeſthetik. Aber ganz anders verhält es ſich mit der Lehre von den formgebenden Principien der intelligibeln Welt, verglichen mit der transſcendentalen Logik. Hier iſt die Differenz ebenſo groß als dort die Uebereinſtimmung. Daraus erkärt ſich, warum Kant länger als ein Jahrzehend brauchte, um mit ſeiner Vernunftkritik in's Reine zu kommen. Die Weltordnung, die unabhängig von der menſchlichen Vernunft beſteht und darum nie ein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung, ſondern nur des Denkens ſein kann, die Form und die Principien dieſer intelligibeln Welt können nicht aus der menſchlichen Natur, auch nicht aus der Natur der Dinge, ſondern allein aus Gott begründet werden. Es iſt Gott, von dem als Schöpfer die Weltharmonie herrührt. Gott alſo erſcheint hier als das einzig mögliche Princip der metaphyſiſchen Erkenntniß, und da von ihm nichts ausgeſchloſſen und nichts unabhängig ſein kann, ſo wird er als das Princip aller menſchlichen Erkenntniß gelten müſſen, ſo daß Kant in dieſem Theile ſeiner Inauguralſchrift dem Satze von Malebranche ſehr nahe kommt: „wir ſehen die Dinge in Gott.“ „Doch ſcheint es gerathener,“ ſo ſchließt die Abhandlung von der intelligibeln Welt, „an dem Geſtade der nach dem Maße unſeres Verſtandes möglichen Einſicht hinzufahren, als in die offene See der Myſtik hinauszuſegeln,

*) Sect. III. §. 15. De spatio. C. Bd. III. S. 143. 144.

wie Malebranche gethan hat, deſſen Anſicht hier zunächſt an die unſrige grenzt: daß wir nämlich alles in Gott ſehen *)."

Man kann ſich zu der Möglichkeit der Erkenntniß entweder dogmatiſch verhalten, indem man ſie unbewieſen vorausſetzt, oder kritiſch, indem man ſie unterſucht. Wenn man das eine nicht mehr und das andere noch nicht thut, ſo giebt es eine doppelte Möglichkeit: entweder die Möglichkeit der Erkenntniß zu verneinen oder ſie durch Gott, d. h. als ein Wunder, geſchehen zu laſſen. Jene Verneinung iſt ſkeptiſch, dieſe Behauptung myſtiſch. Was nun die Möglichkeit der metaphyſiſchen Erkenntniß betrifft, ſo verhält ſich Kant in ſeiner Inauguralſchrift nicht mehr ſkeptiſch, wie in den Träumen des Geiſterſehers, noch nicht kritiſch, wie in der Kritik der reinen Vernunft, ſondern im Begriff, die Frage kritiſch aufzulöſen, ſtreift er dicht an die Myſtik. Und ſo ſteht Kant in ſeiner Inauguralſchrift einerſeits feſt und ſicher auf dem Boden der Kritik, während er andererſeits unſicher das Gebiet der Myſtik berührt. Das Problem der mathematiſchen Erkenntniß iſt gelöſt; das der metaphyſiſchen bleibt offen.

Wir haben alſo eine doppelte Frage zu beantworten: 1) wie und durch welche Einſicht iſt Kant zu ſeiner neuen Lehre von Raum und Zeit oder zur transſcendentalen Aeſthetik gekommen, die mit der Inauguralſchrift feſtſteht? 2) Wie und durch welche Einſicht hat er die transſcendentale Logik erreicht, die erſt in der Kritik der reinen Vernunft feſtgeſtellt wird? Im erſten Fall meſſen wir den Schritt vom Jahr 1768 zum Jahr 1770, im zweiten den Abſtand zwiſchen 1770 und 1781.

Um dieſe beiden Fragen zu löſen, ſtellen wir uns mitten in die Grundfrage der geſammten kritiſchen Philoſophie.

---

*) Ebendaſ. Sectio IV. §. 22. Scholion. Bd. III. S. 152.

II.

Die kritiſche Grundfrage.

1. „Quaestio facti“ und „quaestio juris“.

Es iſt unmöglich, eine Frage richtig zu beantworten, bevor die Frage richtig gefaßt und in allen Punkten begriffen iſt. In der Wiſſenſchaft liegt alles daran, daß man ſich klar macht, wo das Problem liegt, und Kant hat es ſehr nachdrücklich betont, daß er nicht erſt in der Löſung, ſondern ſchon in der Faſſung des Erkenntnißproblems ſich von allen früheren Philoſophen unterſcheide. Er wollte mit Recht der Erſte geweſen ſein, der dieſes Problem richtig begriffen und geſtellt habe. Mit der Verſchiedenheit der beiden Erkenntnißvermögen, die feſtſteht, iſt noch keineswegs ausgemacht, wie die Thatſache der Erkenntniß ſtattfindet, iſt dieſe Thatſache noch keineswegs erklärt. Wenn es überhaupt Erkenntniß giebt, ſo werden zwei verſchiedene Vermögen unſerer Vernunft, jedes in ſeiner Weiſe, dabei im Spiele ſein, und zur Erklärung der Erkenntniß ſelbſt wird jedes dieſer Vermögen beſonders unterſucht werden müſſen. Indeſſen läßt ſich der Charakter einer Kraft oder eines Vermögens nur aus der Leiſtung erkennen. Und was die Erkenntnißvermögen ſind oder leiſten, leuchtet erſt ein, wenn man weiß, worin die Thatſache der Erkenntniß und deren Möglichkeit beſteht.

Darum heißt die Grundfrage der kritiſchen Philoſophie: wie iſt die Thatſache der Erkenntniß möglich? Welches ſind die Bedingungen, aus denen ſie folgt? Aber in dieſer Form iſt die Frage noch lange nicht vorbereitet genug, um beantwortet zu werden. Sie macht einige Vorausſetzungen, die theils problematiſch, theils unbekannt ſind. Bevor man unterſuchen darf,

wie eine Thatsache möglich ist, muß man gewiß sein, daß sie überhaupt möglich ist, daß sie existirt. Wenigstens in der exacten Forschung wird man sich nie darauf einlassen, einen Fall zu untersuchen, der möglicherweise zu den Chimären gehört. Also müssen wir die Vorfrage aufwerfen: ist die Erkenntniß überhaupt eine Thatsache? Man weiß, daß dieser Punkt nicht unbedenklich ist und daß namentlich der Scharfsinn der Skeptiker von jeher mit der Möglichkeit der Erkenntniß zugleich deren Thatsächlichkeit bestritten hat. Auch ist diese Frage nicht so leicht und ohne weiteres zu beantworten. Wenn wir von irgend einer Sache sagen wollen, ob sie existirt, so müssen wir erst ihre Merkmale genau kennen. Wenn wir nicht wissen, was elliptische oder parabolische Linien sind, so können wir unmöglich die Frage beantworten, ob es in Wirklichkeit Ellipsen und Parabeln giebt. Also wird vor allem gefragt werden müssen: was ist Erkenntniß?

In diese drei Fragen zerlegt sich, genau angesehen, das Grundproblem der kritischen Philosophie: 1) was ist Erkenntniß? 2) ist die Erkenntniß factisch? 3) wie ist dieses Factum möglich? Die Fragen sind so geordnet, daß nur, wenn die vorhergehende gelöst ist, die folgende gestellt werden darf. Diese ganze Art, wie Kant seine Kritik der Vernunft einleitet, vergleicht sich sehr gut dem Verfahren einer juristischen Untersuchung. Soll ein Fall aus dem Rechtsleben entschieden werden, so muß zuerst die Thatsache selbst mit aller Pünktlichkeit festgestellt werden. Erst wird der Fall constatirt, dann wird er aus Rechtsgründen beurtheilt und entschieden oder deducirt. Kant hat es mit der Rechtsfrage der menschlichen Erkenntniß zu thun; er will, juristisch zu reden, der Erkenntniß den Proceß machen. Das Erste ist, daß der Proceß instruirt, das Zweite, daß er abgeurtheilt

wird. Inſtruirt wird die Sache der Erkenntniß, indem man zeigt, worin ihr Fall beſteht, und daß der Fall vorliegt. Entſchieden wird die Sache, indem man die Möglichkeit der Erkenntniß darthut, d. h. indem man nachweiſt, kraft welches Rechtes dieſelbe exiſtirt, oder ſie im juriſtiſchen Sinne deducirt. Die erſte Frage iſt die „quaestio facti“, die zweite die „quaestio juris“. Die quaestio facti beſteht in den beiden erſten Fragen: was iſt Erkenntniß und giebt es Erkenntniß? Die quaestio juris in der dritten: wie iſt die Thatſache der Erkenntniß möglich?

Es iſt in der That die Kleinigkeit nicht, die es manchem ſcheinen möchte, eine Thatſache zu conſtatiren. Es gehört dazu in allen Fällen eine richtige, ſachgemäße Beobachtung, ein ſicheres, ſachkundiges Urtheil, welches ohne Unterricht und wiſſenſchaftliche Geiſtesverfaſſung keiner beſitzt. Um z. B. eine geſchichtliche Thatſache zu conſtatiren, d. h. genau feſtzuſtellen, was ſich in einem beſtimmten Falle wirklich begeben hat, dazu gehört die ganze kritiſche Quellenkenntniß, die das Geſchäft des Hiſtorikers ausmacht. Um einen Vorgang in der Körperwelt zu conſtatiren, ein phyſikaliſches Factum, dazu gehört nicht die erſte beſte Wahrnehmung, ſondern der unterrichtete Verſtand des Phyſikers, der dem Nichtphyſiker fehlt. Eine unkundige Beobachtung wird unfreiwillig die wahrgenommene Thatſache entſtellen und unrichtig wiedergeben. Man darf von ihr die richtige Darſtellung nicht erwarten, aber man dürfte erwarten, daß ſie ſchweigt. Durch ſolche unkundige und darum ſchiefe Auffaſſungen werden die Begriffe von dem, was ſich begiebt oder begeben hat, auf eine unglaubliche Weiſe verfälſcht und verdorben. Auf dieſem Wege verbreiten ſich in der Welt die meiſten Irrthümer. Erſt muß man wiſſen, was geſchieht, bevor man überhaupt mit

einiger Sicherheit unterſuchen kann, warum es geſchieht. In der Schwierigkeit, die Thatſache zu conſtatiren, liegen die meiſten phyſikaliſchen und hiſtoriſchen Probleme. Es iſt dogmatiſch, eine Thatſache auf guten Glauben anzunehmen; kritiſch dagegen, vor allem zu fragen, wer die Thatſache conſtatirt hat, und danach ſeine Anſicht zu faſſen. Handelt es ſich um einen Rechtsfall, ſo conſtatire dieſe Thatſache niemand als der Juriſt. Handelt es ſich um die Thatſache der Erkenntniß, ſo ſei es der Philoſoph, der den Fall conſtatirt, und dieſer Fall iſt der unſrige.

2. Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile.

Was alſo iſt Erkenntniß? Die erſte in der Elementarlogik gegebene Erklärung ſagt, daß jede Erkenntniß eine Verknüpfung der Vorſtellungen ſei, eine ſolche Verknüpfung, in der die eine Vorſtellung von der anderen als deren Prädicat ausgeſagt wird, ſei es bejahend oder verneinend. Kurzgeſagt: Erkenntniß iſt Urtheil. Indeſſen liegt auf der Hand, daß nicht jedes Urtheil auch eine Erkenntniß iſt. Niemand wird Urtheile, die ſich von ſelbſt verſtehen, für wiſſenſchaftliche Einſichten halten. Unter welchen näheren Bedingungen alſo wird ein Urtheil zu einem Erkenntnißurtheil? Wenn zwei Vorſtellungen zu einem Urtheile verknüpft werden, ſo iſt ein doppelter Fall möglich: entweder die beiden Vorſtellungen ſind gleichartig und verſchieden; entweder das Prädicat iſt im Subject als Merkmal enthalten oder nicht. So iſt z. B. in der Vorſtellung des Körpers ohne weiteres das Merkmal der Ausdehnung enthalten, aber nicht das der Schwere. Wenn mir nichts gegeben iſt als die Vorſtellung des Körpers, ſo genügt dieſes Datum, um zu urtheilen: der Körper iſt ausgedehnt; es genügt nicht, um zu urtheilen: der Körper iſt ſchwer. Ich könnte die Vorſtellung des Körpers nicht haben,

wenn ich nicht die der Ausdehnung hätte. Wenn ich urtheile, der Körper ist ausgedehnt, so habe ich meine Vorstellung in ihre Merkmale aufgelöst und durch eines derselben bestimmt: das Urtheil ist analytisch. Dagegen kann ich die Vorstellung des Körpers sehr wohl haben ohne die der Schwere, wie denn der mathematische Begriff des Körpers gar nichts enthält von dieser Eigenschaft. Um zu urtheilen, der Körper ist schwer, muß ich den Druck des Körpers erfahren haben, d. h. die Wirkung, die der Körper auf einen anderen ausübt. Ich kann die Vorstellung der Schwere nicht haben ohne die der Kraft; und die bloße Vorstellung des Körpers sagt mir nichts von Kraft. Das Urtheil ist nicht analytisch. Hier wird nicht eine Vorstellung durch eines ihrer Merkmale näher bestimmt, sondern zwei verschiedene Vorstellungen verknüpft oder synthetisch verbunden: das Urtheil ist synthetisch.

Alle Urtheile sind entweder analytisch oder synthetisch. Die analytischen erweitern meine Vorstellung nicht, sie erläutern sie nur, indem sie dieselbe Vorstellung näher bestimmen oder verdeutlichen. Dagegen die synthetischen erweitern meine Vorstellung, indem sie verschiedene Vorstellungen verknüpfen, also dem Subjecte im Prädicat etwas hinzufügen, das mit der bloßen Vorstellung des Subjects keineswegs gegeben war. Jene sind Erläuterungs-, diese dagegen Erweiterungsurtheile. Nun kann in Wahrheit alle Erkenntniß, die den Namen verdient, nur darin bestehen, daß sie meine Vorstellung erweitert, daß ich verschiedene Vorstellungen, verschiedene Thatsachen verknüpfe und auf diese Weise den Zusammenhang der Dinge begreife. Wir müssen darum erklären: alle Erkenntniß besteht in synthetischen Urtheilen. Derselbe Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile galt schon bei Hume.

3. Synthetiſche Urtheile a priori.

Indeſſen iſt dieſe Erklärung noch nicht die vollſtändige der Erkenntniß. Es wird ſich ſogleich zeigen, daß ſie zu weit iſt, daß ſie noch eines Merkmals bedarf, um den fraglichen Begriff auszumachen. Nicht jedes ſynthetiſche Urtheil iſt darum auch ſchon im genauen Sinn Erkenntniß. Es ſeien uns verſchiedene Vorſtellungen gegeben, A und B; dieſe Vorſtellungen ſeien verknüpft in dem Urtheile A iſt B; aber dieſe Verbindung ſei eine ſolche, die nur zufällig ſtattfindet, alſo eben ſo gut nicht ſtattfinden kann; ſie ſei eine ſolche, die unter vorübergehenden Bedingungen in dieſem Falle beſteht, keineswegs in allen Fällen ohne Ausnahme. Sie ſei zufällig und particular, nicht nothwendig und allgemein. Jede Erkenntniß, die ſtrenggenommen ſo heißt, ſoll ein wahres Urtheil ſein. Was iſt Wahrheit, wenn ſie nicht ohne Ausnahme in allen Fällen gilt? Wenn nicht die Winkel eines Dreiecks in alle Ewigkeit gleich zwei rechten wären, ſo ſtünde es ſchlimm um dieſe mathematiſche Wahrheit. Ein wahrer Satz iſt nothwendig und allgemein. Darum iſt Erkenntniß ein ſynthetiſches Urtheil, welches den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat.

Der Charakter der Allgemeinheit ſagt, daß ſich die Sache in allen Fällen ſo und nicht anders verhält; der Charakter der Nothwendigkeit ſagt, daß unmöglich jemals das Gegentheil ſtattfinden könne von der gemachten Behauptung. Nun kennt die menſchliche Erfahrung immer nur einzelne Fälle. Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß ſie alle Fälle in ſich begreift, vielmehr entbehrt ſie jeder Bürgſchaft, daß die ihr bekannten Fälle alle vorhandenen, alle möglichen ſind. Selbſt bei der größten Anzahl von Fällen, die eine reiche und ausgebreitete Erfahrung kennt,

darf ihren Urtheilen ſtets nur comparative, nie ſtrenge Allgemeinheit zukommen. Bacon, der alle menſchliche Erkenntniß auf die Erfahrung wollte angewieſen haben, warnte deßhalb ſehr richtig die Erfahrungswiſſenſchaft vor den allgemeinen Behauptungen, jenen „axiomata generalissima“.

Ein aus der Erfahrung allein geſchöpftes Urtheil kann nie den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben. Oder mit andern Worten: Nothwendigkeit und Allgemeinheit können nie durch Erfahrung gegeben ſein. Was nur durch Erfahrung gegeben iſt, das empfange ich von außen, das iſt, wie die philoſophiſche Kunſtſprache ſagt; ein „Datum a posteriori“, weil es aus der Wahrnehmung folgt. Was durch Erfahrung nicht gegeben iſt, das kann auch nie aus der Erfahrung folgen, das muß, wenn es überhaupt iſt, unabhängig von aller Erfahrung vor derſelben gegeben ſein: das iſt, wie der Terminus ſagt, ein „Datum a priori“, weil es der Erfahrung vorausgeht.

Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind mithin a priori. Nun will Erkenntniß ein Urtheil ſein, welches eine nothwendige und allgemeingültige Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen bildet, alſo zugleich ſynthetiſch und aprioriſch iſt. Mit einem Worte: alle wahre Erkenntniß beſteht in ſynthetiſchen Urtheilen a priori. Das iſt die Antwort auf die Frage: was iſt Erkenntniß?

4. Die Thatſache ſynthetiſcher Urtheile a priori.

Die zweite Frage heißt: giebt es Erkenntniß? Ausgedrückt in der gefundenen Formel, lautet ſie: giebt es ſynthetiſche Urtheile a priori? Wir beantworten die Frage, indem wir die vorhandenen Wiſſenſchaften auf die Probe ſtellen und mit ihnen, phyſikaliſch zu reden, das Experiment machen, ob ihre Sätze ſynthetiſche Urtheile a priori ſind oder nicht? Wenn wir die Logik

ausschließen, die als bloße Begriffsanalysis hier gar nicht in Betracht kommen kann, so sind die Gegenstände der Wissenschaft entweder sinnlich oder nicht sinnlich. Die sinnlichen Objecte sind entweder solche, die wir selbst erzeugen oder construiren, wie Figur und Zahl, oder sie erscheinen uns als von außen gegebene Dinge. Die Wissenschaft der sinnlichen Objecte erster Art ist die Mathematik, die der sinnlichen Dinge ist die Physik, die des Uebersinnlichen ist die Ontologie oder die Metaphysik im engern Sinn.

Es werden also, um das Experiment zu vollziehen, diese drei Wissenschaften abgehört werden müssen, ob ihre Urtheile den fraglichen Bedingungen entsprechen. Dabei kommt jetzt nur ihre Existenz, nicht deren Rechtmäßigkeit in Frage. Es wird bloß gefragt, ob es synthetische Urtheile a priori giebt, ob die genannten Wissenschaften in dieser Weise urtheilen, nicht ob sie mit Recht so urtheilen?

a. Mathematik.

Ein Satz der Geometrie erklärt: Die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Man braucht sich diesen Satz nur anschaulich vorzustellen, um mit der vollkommensten Klarheit einzusehen, daß er in allen Fällen gilt, daß sein Gegentheil schlechterdings unmöglich ist, daß die gerade Linie in alle Ewigkeit diesen kürzesten Weg macht. Es wird niemand einfallen zu warnen, man müsse mit dem Satze behutsam sein, noch habe man nicht genug Erfahrungen gemacht, um die Behauptung für alle Fälle zu wagen; es könnte sich ereignen, daß einmal die krumme Linie zwischen zwei Punkten der kürzere Weg sei. Der Satz gilt unabhängig von aller Erfahrung. Wir wissen von vornherein, daß er sich in aller Erfahrung bewähren wird. Der Satz ist eine Erkenntniß a priori. Ist er analytisch

oder ſynthetiſch? Das iſt die entſcheidende Frage. In dem Begriff der geraden Linie, wenn wir denſelben noch ſo genau zergliedern, iſt die Vorſtellung des kürzeſten Weges nicht enthalten. Eine andere Vorſtellung iſt gerade, eine andere kurz. Wie alſo kommen wir von der erſten zur zweiten, ſo daß wir beide nothwendig verbinden? Es giebt dafür nur einen Weg. Wir müſſen die gerade Linie ziehen, den Raum von einem Punkte zum anderen in unſerer Anſchauung durchlaufen, um ſogleich einzuſehen, daß es zwiſchen zwei Punkten nur eine gerade Linie giebt, daß dieſe kürzer iſt als jede andere Verbindung. Wir müſſen die Linie conſtruiren d. h. ihren Begriff verſinnlichen oder in Anſchauung verwandeln, d. h. dem Begriffe die Anſchauung hinzufügen. Das Urtheil iſt mithin ſynthetiſch: es iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori.

Es ſei der arithmetiſche Satz gegeben: $7 + 5 = 12$. Es iſt undenkbar, daß die Summe von 7 und 5 jemals eine andere Zahl ſei als 12; der Satz iſt ſchlechterdings nothwendig und allgemein: er iſt ein Urtheil a priori. Iſt dieſes Urtheil analytiſch oder ſynthetiſch? Es wäre analytiſch, wenn in der Vorſtellung $7 + 5$ als Merkmal 12 enthalten wäre, ſo daß ohne weiteres die Gleichung erhellte. Aber ohne weiteres erhellt ſie nicht. $7 + 5$, das Subject des Satzes, ſagt: ſummire die beiden Größen! Das Prädicat 12 ſagt, daß ſie ſummirt ſind. Das Subject iſt eine Aufgabe, das Prädicat iſt die Löſung. In der Aufgabe iſt die Löſung nicht ohne weiteres enthalten. In den Summanden liegt nicht ſofort die Summe, wie das Merkmal in der Vorſtellung. Wäre dies der Fall, ſo wäre es nicht nöthig zu rechnen. Um das Urtheil $7 + 5 = 12$ zu bilden, muß ich dem Subject etwas hinzufügen, nämlich die anſchauliche Addition. Das Urtheil iſt mithin ſynthetiſch: es iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori.

Wir conſtatiren die Thatſache, daß die Mathematik in ſyntheti-ſchen Urtheilen a priori beſteht.

b. Phyſik.

Wie verhält es ſich mit der Phyſik? Die Phyſik beruht auf einem Satz, ohne den ſie nicht möglich wäre. Dieſer phyſikaliſche Grundſatz heißt: jede Veränderung in der Natur hat ihre Urſache, d. h. mit anderen Worten, ſie iſt eine Begebenheit, die eine andere vorausſetzt, auf die ſie nothwendig folgt. Es kann dem Phyſiker nicht einfallen, dieſen Satz von der Erfahrung abhängig zu machen; es kann ihm nicht einfallen zu behaupten, er habe ihn aus der Erfahrung geſchöpft, ſonſt müßte er ihn durch die Erfahrung beweiſen. Und da die Erfahrung niemals alle Fälle umfaßt, ſo dürfte er nicht ſagen: alle Veränderung hat ihre Urſache; er dürfte dieſen Satz nicht als Grundſatz aufſtellen. Aber als ſolchen ſtellt er ihn auf, er behauptet ihn mit der vollkommenen Ueberzeugung, daß niemals in der Natur eine Veränderung eintreten könne, die keine Urſache habe; eine ſolche Veränderung würde die Möglichkeit aller Phyſik aufheben. Der Satz iſt a priori. Zugleich ſagt er, daß zwei verſchiedene Begebenheiten nothwendig zuſammenhängen, daß die zweite der erſten nothwendig folgt. Alſo iſt der Satz ſynthetiſch: er iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori, das wir als Thatſache von Seiten der Phyſik feſtſtellen.

c. Metaphyſik.

Zuletzt die Metaphyſik, ſofern ſie eine Erkenntniß ſein will vom Ueberſinnlichen oder vom Weſen der Dinge, ſofern ſie aus bloßer Vernunft über die Subſtanz der Seele, über den Anfang der Welt, über das Daſein und die Eigenſchaften Gottes urtheilt. Alle dieſe Objecte können nicht ſinnlich wahrgenommen, ſie können nur gedacht werden; ſie ſind nicht Sinnenobjecte, ſon-

dern Gedankendinge, deren Existenz jene Metaphysik behauptet. Ein Gedankending ist eine bloße Vorstellung, ein existirendes Wesen ist mehr. Es ist etwas ganz anderes, ob ich etwas zu sein mir vorstelle, etwas ganz anderes, ob ich es wirklich bin. Wenn ich von einem Gedankendinge urtheile, daß es existirt, so habe ich die Vorstellung des Subjects im Prädicate erweitert, ich habe synthetisch geurtheilt. Existenzialsätze sind immer synthetisch. Was wäre die Metaphysik, wenn ihre Urtheile nicht Existenzialsätze wären? Ihre Urtheile also sind synthetisch und zugleich, weil sie nicht aus Erfahrung geschöpft sind, a priori.

Wir constatiren die Thatsache, daß Mathematik, Physik, Metaphysik synthetische Urtheile a priori enthalten, nicht bloß zufällig, sondern vermöge ihrer wissenschaftlichen Natur, daß es also synthetische Urtheile a priori giebt. Es bleibe dahingestellt, ob mit Recht oder Unrecht. Damit ist die „quaestio facti" gelöst, und die „quaestio juris", die eigentliche kritische Frage, steht offen. Wie ist die Thatsache der Erkenntniß möglich? Oder in die erklärende Formel übersetzt: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Genau in dieser Fassung steht das Erkenntnißproblem an der Spitze der kritischen Philosophie. Dieses Problem zu lösen, schrieb Kant die Kritik der reinen Vernunft.

5. Der kantische Begriff der Metaphysik.

Die reine Erkenntniß.

Bevor wir auf die eigentliche Rechtsfrage der Erkenntniß eingehen, müssen wir an dieser Stelle einige zum Verständniß der kantischen Philosophie wesentliche Erläuterungen geben. Durch zwei Merkmale ist das Erkenntnißurtheil vollständig bestimmt: es ist synthetisch und aprioriſch: vermöge des ersten Merkmals

unterſcheidet es ſich von allen analytiſchen Urtheilen, welche der logiſche Verſtand vollzieht, indem er die Begriffe vergleicht und zergliedert; vermöge des zweiten unterſcheidet es ſich von allen empiriſchen Urtheilen, die wir aus der Wahrnehmung ſchöpfen. Dieſer Unterſchied findet nach beiden Seiten den ihn bezeichnenden Ausdruck. Wir nennen mit Kant diejenige Einſicht, die a priori ſtattfindet d. h. unabhängig von aller Erfahrung aus der bloßen Vernunft folgt, eine reine Erkenntniß. Der Ausdruck ſagt, daß ſie nicht empiriſch iſt. Die Grundſätze der Logik, der Satz der Identität und des Widerſpruchs und was daraus folgt, ſind reine Erkenntniſſe, weil ſie aller Erfahrung vorausgehen, aber ſie ſind nicht wirkliche Erkenntniſſe, weil ſie unſere Begriffe nur verdeutlichen, aber nicht erweitern. Die Mathematik, deren Erkenntniſſe ſämmtlich a priori ſind, nennt Kant reine Mathematik im Unterſchiede von der angewandten. Den Inbegriff derjenigen Erkenntniſſe, die von der Natur durch bloße Vernunft möglich ſind, nennt er reine Phyſik im Unterſchiede von der empiriſchen. Und da es ſich im Sinne ſeiner Kritik nur um die Möglichkeit der reinen Erkenntniß handelt, ſo werden die Specialfragen in ihrer beſtimmten Faſſung ſo lauten: wie iſt reine Mathematik, wie iſt reine Phyſik möglich?

Wenn nun die reine Erkenntniß zugleich in ſynthetiſchen Urtheilen beſteht und ſich dadurch als eine wirkliche oder reale Einſicht im Unterſchiede von der logiſchen bezeichnet, ſo nennt Kant eine ſolche Erkenntniß metaphyſiſch. Synthetiſche Urtheile a priori ſind metaphyſiſch. Und da die Kritik der reinen Vernunft nichts anderes unterſucht als die Möglichkeit ſolcher Urtheile, ſo kann ihre Geſammtfrage kurzweg ſo ausgedrückt werden: iſt überall Metaphyſik möglich und wie? Man muß mit dieſem Ausdrucke, der zunächſt immer eine unbeſtimmte

Vorstellung hervorruft, sehr vorsichtig sein, namentlich bei Kant, der ihn nicht immer in demselben Sinne braucht. Erst hier ist der Punkt, um uns über das vieldeutige Wort genau zu verständigen. Metaphysik in ihrem weitesten Verstande ist die allgemeine und nothwendige Erkenntniß der Dinge, sofern sie synthetisch ist. In diesem Verstande unterscheidet sie sich von der Logik, welche nicht synthetisch urtheilt, und von der sinnlichen Erfahrung, die weder allgemein noch nothwendig ist. Auch Aristoteles begriff unter seiner πρώτη φιλοσοφία, der später sogenannten Metaphysik, die Wissenschaft von den ersten Gründen oder den Principien der Dinge, also eine reale Erkenntniß a priori. Wenn Kant frägt: ist überall Metaphysik möglich? so versteht er darunter den Inbegriff aller Erkenntnisse durch reine Vernunft, sofern dieselben real sind, d. h. alle, ausgenommen die logischen. In diesem Sinne würde auch die Mathematik zu dem Geschlecht der metaphysischen Erkenntniß zählen. Doch hier findet ein augenscheinlicher Unterschied statt, den Kant schon früher entdeckt hat. Beide sind Erkenntnisse a priori; beide sind in demselben Sinne rein, aber nicht in demselben Sinne real. Die Gegenstände der Mathematik sind nicht die wirklichen Dinge; jene sind durch uns gemacht, diese sind uns gegeben. In der Mathematik besteht die Synthese des Urtheils in der angeschauten Construction; den wirklichen Dingen gegenüber besteht sie in der gedachten Verknüpfung. In beiden Fallen bilden wir die Erkenntniß durch synthetische Urtheile a priori, aber die Synthese selbst ist in beiden Fällen von verschiedener Art. So unterscheiden sich Mathematik und Metaphysik als verschiedene Arten der Erkenntniß, sie treten coordinirt neben einander auf, und die Grundfrage der Kritik theilt sich in diese beiden: wie ist reine Mathematik, wie ist Metaphysik möglich? In dieser Begrenzung bedeutet die Metaphysik

die Erkenntniß der wirklichen Dinge, sofern sie a priori ist. Darin liegt ihr Unterschied von aller auf bloße Erfahrung gegründeten Erkenntniß. Unter den wirklichen Dingen sind zu verstehen die Dinge, sofern sie uns erscheinen, also sinnlich sind, und die Dinge, sofern sie uns nicht erscheinen, also nicht sinnlich oder in unserer Wahrnehmung nicht gegeben sind: das Wesen der Dinge oder die Dinge an sich. Und demgemäß unterscheidet sich hier die Metaphysik in eine Erkenntniß von den Erscheinungen und in eine Erkenntniß von den Dingen an sich; jene nennt Kant die Metaphysik der Erscheinungen, diese die Metaphysik des Uebersinnlichen. Es ist möglich, daß seine Untersuchung zu einem Ergebniß führt, worin die erste bejaht und die andere verneint wird. Dann muß man nicht sagen, daß Kant die Metaphysik als solche verneint habe, vielmehr hat er sie begründet in ihren wohlgemessenen Grenzen. Was er verneint hat, ist die Metaphysik in ihrem engsten Verstande, den freilich viele für den weitesten halten.

Eine andere, im Buchstaben der kantischen Philosophie nicht aufgelöste Frage betrifft das Verhältniß oder den Unterschied der Metaphysik gegenüber der Kritik der reinen Vernunft. Kant hatte der Metaphysik erklärt, daß ihr nichts übrig bleibe, als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft zu werden, d. h. kritische Philosophie. Und der Vernunftkritik giebt er auf, die Möglichkeit der Metaphysik zu untersuchen und zu erklären. Was also ist die Kritik der reinen Vernunft? Selbst Metaphysik oder bloß deren Begründung? Als ob die Begründung der Metaphysik, wenn sie einmal den Namen einer bestimmten Wissenschaft haben soll, selbst anders heißen könnte als Metaphysik, da sie doch offenbar die Grundsätze oder Principien aller Metaphysik enthalten wird! Doch lassen wir diese Frage, die

innerhalb der kantiſchen Schule einen Streitpunkt bildet, zunächſt auf ſich beruhen, da ſie erſt im Rückblick auf das Ganze der kantiſchen Philoſophie ſich genau auseinanderſetzen und löſen läßt. Es iſt hier von keinem bloßen Wortſtreit die Rede, ſondern in dieſem Punkte trennen ſich zwei grundverſchiedene Auffaſſungen von Kant's Lehre. Vorderhand gelte uns die Kritik der reinen Vernunft bloß als die Unterſuchung der Rechtmäßigkeit der Metaphyſik, als die gründliche und vollſtändige Auflöſung jener Frage: iſt überhaupt Metaphyſik möglich und wie? Man betrachte, wenn man will, dieſe Unterſuchung bloß als Propädeutik oder, wie Kant ſelbſt ſich ausgedrückt hat, als Prolegomena zur wirklichen Metaphyſik. Sie habe die Aufgabe, die Möglichkeit der Metaphyſik überhaupt zu erklären; das weitere Syſtem habe die Aufgabe, die Metaphyſik, wie und ſo weit ſie immer möglich iſt, im Einzelnen auszuführen.

6. Die kritiſchen Hauptfragen.

Die Aufgabe der Vernunftkritik iſt jetzt deutlich und vollſtändig in allen ihren Theilen begriffen. Die Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? iſt einerlei mit der Frage: wie iſt überhaupt Metaphyſik möglich? Doch darf die Mathematik nicht als eine Art der Metaphyſik unter derſelben, ſondern will als eine eigene Gattung der Vernunfterkenntniß neben der Metaphyſik begriffen werden. Es muß alſo gefragt werden: wie iſt reine Mathematik, wie iſt reine Metaphyſik möglich? Und die letzte Frage theilt ſich nach der obigen Unterſcheidung in die beiden: wie iſt Metaphyſik der Erſcheinungen (reine Phyſik), und wie iſt Metaphyſik des Ueberſinnlichen oder der Dinge an ſich möglich? Die Möglichkeit der reinen Mathematik unterſucht und begründet die Kritik der reinen Vernunft in der „transſcen-

dentalen Aesthetik"; die Möglichkeit der Metaphysik untersuch
sie in der „transscendentalen Logik", und zwar wird hier die Mö
lichkeit der reinen Physik in der „transscendentalen Analytik" b
gründet, dagegen die Möglichkeit einer Metaphysik des Uebersinn
lichen (Ontologie) in der „transscendentalen Dialektik" widerleg
Diese Ausdrücke werden an ihrem Orte näher erklärt werden
Vorläufig bestimmen wir nichts als die sachliche Aufgabe.

Zweites Capitel.

Methode der Kritik und geſchichtlicher Gang ihrer Entdeckungen.

I.

Die Methoden der Vernunftkritik.

1. Die darſtellende und entdeckende Methode.

Zur Löſung dieſer Aufgabe verbinden ſich drei verſchiedene Schriften: Die Inauguraldiſſertation vom Jahre 1770, die Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1781, die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können", vom Jahre 1783. Wir haben im Leben des Philoſophen der beſonderen Veranlaſſung gedacht, welche die letzte Schrift hervorrief. Sie umfaßt in der kürzeſten und zugleich geſchickteſten und klarſten Form die Summe der Vernunftkritik, während die Inauguraldiſſertation nur die erſte Frage, betreffend die Möglichkeit der reinen Mathematik, vollſtändig und genau auflöſt. Ich ſage ausdrücklich: die Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1781, weil ſich die ſpäteren Auflagen in entſcheidenden Stellen von dem Geiſte der ächten Kritik entfernen.

Was in der kritiſchen Philoſophie unterſucht werden ſoll, iſt klar; wir müſſen hinzufügen, wie die Unterſuchung geführt wird, nach welcher Methode Kant die kritiſche Frage auflöſt.

In dieſem Punkte wird ſich zugleich der Unterſchied entdecken zwiſchen der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik. Es ſoll die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß in dem bereits ausgemachten Verſtande erklärt werden. Eine Thatſache erklären, heißt unter allen Umſtänden, die Bedingungen darthun, aus denen ſie folgt. Es handelt ſich alſo um die Bedingungen, aus denen mit Nothwendigkeit die Thatſache der Erkenntniß hervorgeht. Natürlich wollen dieſe Bedingungen entdeckt und daraus die fragliche Thatſache abgeleitet ſein.

Achten wir bloß auf die Art und Weiſe, wie dieſe Unterſuchung ſich vortragen, wie die Erklärung der menſchlichen Erkenntniß ſich wiſſenſchaftlich darſtellen und lehren läßt, ſo ſteht eine doppelte Form frei. Entweder man geht aus von den oberſten Bedingungen der Erkenntniß, als den Elementen derſelben, und zeigt, wie ſich aus dieſen Elementen die Thatſache der Erkenntniß zuſammenſetzt und bildet: dieſe Lehrart iſt ſynthetiſch, dieſe Ableitung der Thatſache aus den Bedingungen iſt deductiv; oder man geht im umgekehrten Wege aus von der gegebenen Thatſache und ergründet die Bedingungen, unter denen allein die Thatſache möglich iſt, man löſt die Thatſache, dieſes zuſammengeſetzte Product, auf in ihre Factoren und verfolgt dieſe in ihre einfachſten und letzten Elemente: dieſe Lehrart iſt analytiſch, dieſe Herleitung der Bedingungen aus der wohlunterſuchten Thatſache iſt inductiv. So unterſcheiden ſich die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena. Jene nimmt die ſynthetiſche Lehrart, während dieſe die analytiſche verfolgen. So hat Kant ſelbſt in der Vorrede zu den Prolegomena die Verfaſſung der beiden Schriften unterſchieden *).

*) Proleg. Vorr. Bd. III. S. 175.

2. Die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena.

Etwas ganz anderes iſt der wiſſenſchaftliche Vortrag, die Art, wie man die erkannte Wahrheit anderen begreiflich macht; etwas ganz anderes die wiſſenſchaftliche Entdeckung, die Art, wie man ſelbſt die Wahrheit findet. Für den wiſſenſchaftlichen Vortrag oder die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Darſtellung bietet von jenen beiden Lehrarten die erſte den Vorzug einer ſtreng ſyſtematiſchen, wohlgegliederten Ordnung, aber ſie hat auch den Nachtheil, daß ſie mit der Abſicht des Syſtems verfährt und ſich leicht, wo die Natur der Sache nicht hilft, zur Künſtelei verleiten läßt, damit nur nichts an der Symmetrie fehle, damit überall die architektoniſche Verfaſſung des Lehrgebäudes deutlich und imponirend hervortrete. Kant gefiel ſich darin, dieſe logiſche Baukunſt im Syſtematiſiren ſeiner Unterſuchungen bis auf's Pünktchen zu treiben. In ſeinem natürlichen Ordnungsſinn, der ſelbſt das Pedantiſche nicht ſcheute, fand dieſe Liebhaberei eine ſtarke Unterſtützung. Er hat in ſeiner Kritik der reinen Vernunft für die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Architektonik viel Talent, aber auch einige Schwäche bewieſen, die ſich in manchen erzwungenen und gekünſtelten Symmetrien zur Schau ſtellt.

Um eine Thatſache aus ihren Bedingungen zu erklären, muß man dieſe Bedingungen kennen. Will man ſie nicht willkürlich beſtimmen, was die ſchlimmſte und verwerflichſte Art wäre, a priori zu conſtruiren, ſo muß man dieſe Bedingungen entdeckt haben im Wege einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung. Eine ſolche Entdeckung geſchieht allemal durch die ſorgfältige Analyſe der gegebenen Thatſache. Bevor man eine Thatſache aus ihren Bedingungen deduciren kann, muß man aus der Thatſache die Bedin-

gungen inducirt haben. Die Induction iſt die Methode der Entdeckung. Sie macht die Rechnung, die Deduction macht die Probe der Rechnung. Es iſt klar, daß Kant die Bedingungen der Erkenntniß erſt entdeckt haben mußte, bevor er daran denken konnte, die Thatſache der Erkenntniß daraus abzuleiten. Seine Prolegomena, obwohl ſie ſpäter geſchrieben ſind als die Kritik, ſind ihrer Methode nach früher als dieſe. Sie beſchreiben den Weg, auf dem Kant ſelbſt zu ſeinen Entdeckungen gelangte. Sie zeigen die ganze kritiſche Unterſuchung in ihrem natürlichen, ungezwungenen Gange, und darum bieten und erleichtern ſie uns zugleich die Einſicht in die innere Werkſtätte der kritiſchen Philoſophie. Aus der Kritik der reinen Vernunft lernt man das kantiſche Lehrgebäude, aus den Prolegomena lernt man den Baumeiſter ſelbſt kennen. Man wird die Kritik der reinen Vernunft niemals verſtehen, wenn man ſich nicht fortwährend in Kant's inductive Denkweiſe hineinverſetzt. Meiner Anſicht nach giebt es zum Verſtändniß der kritiſchen Philoſophie keinen beſſeren Fingerzeig als dieſen. Die Thatſache der Erkenntniß iſt feſtgeſtellt. So gewiß dieſe Thatſache iſt, ſo gewiß müſſen die Bedingungen ſein, unter denen allein jene Thatſache ſtattfinden kann. Im fortwährenden Hinblick auf das feſtgeſtellte Factum, alſo nach einer völlig genauen Richtſchnur, ſucht Kant die Bedingungen, welche das Factum ermöglichen, nicht etwa ſolche, neben denen noch andere Erklärungsgründe denkbar wären, ſondern die einzig möglichen: ſolche, deren Verneinung die Thatſache der Erkenntniß ſelbſt aufhebt, deren Bejahung dieſe Thatſache erklärt. Die formale Logik lehrt zwar, daß von der Bedingung zum Bedingten nur ein poſitiver, umgekehrt nur ein negativer Schluß möglich ſei. Doch gilt hier eine Ausnahme: wenn die Thatſache zurückgeführt iſt auf ihre einzig möglichen Bedingungen.

Wenn ſich beweiſen läßt, daß B nur unter der Bedingung von A ſtattfindet und ſonſt nicht, ſo gilt in dieſem Falle vom Grunde zur Folge der negative, von der Folge zum Grunde der poſitive Schluß. Oder ſollte man etwa nicht ſchließen dürfen: wenn A, die einzig mögliche Bedingung von B, nicht iſt, ſo iſt auch B nicht; wenn B iſt, ſo iſt nothwendig auch A, weil im anderen Falle auch B nicht wäre? Vielmehr darf man in dieſem Falle nur ſo ſchließen. B iſt die Thatſache der Erkenntniß, A iſt der Inbegriff ihrer einzig möglichen Bedingungen. Und ſo ſteht Kant's Unterſuchung, daß ſie aus der Thatſache der Erkenntniß zurückſchließt auf die Thatſache ihrer einzig möglichen Bedingungen; daß ſie beweiſt, wenn jene Bedingungen nicht vorhanden wären, auch die Erkenntniß überhaupt gar nicht ſtattfinden könnte, ganz davon abgeſehen, ob ſie mit Recht oder Unrecht ſtattfindet.

3. Der ſcheinbare Cirkel der Unterſuchung. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Erkenntniß.

Man wende gegen dieſe Unterſuchung nicht ein, daß ſich dieſelbe in einem augenſcheinlichen Cirkel bewege und erſt aus der Thatſache der Erkenntniß deren Bedingungen beweiſe, um dann durch die Bedingungen wieder die Thatſache zu beweiſen. So verhält ſich die Sache nicht. Aus der Thatſache der Erkenntniß entſcheidet Kant die einzig möglichen Bedingungen derſelben; was er aus dieſen Bedingungen entſcheidet, iſt nicht wieder die Thatſache, die entſchieden iſt, ſondern die Rechtmäßigkeit derſelben. Kein Menſch bezweifelt, daß eine Wiſſenſchaft vom Ueberſinnlichen exiſtirt; der Fall liegt vor in ſo vielen Syſtemen; aber ob dieſe Wiſſenſchaft mit Recht exiſtirt, ob ſie auf richtigem oder falſchem Wege begriffen, ob ſie ächt oder unächt iſt: das iſt die zweite zu entſcheidende Frage. Die Thatſache muß

erklärt werden, ſelbſt wenn ſie den Irrthum zum Inhalt hat. Geſetzt, daß Kant die Unrechtmäßigkeit einer ſolchen Wiſſenſchaft, wie die Metaphyſik des Ueberſinnlichen, entdeckte, ſo wird er dieſe ſogenannte Wiſſenſchaft nicht bloß einfach verneinen, auch nicht bloß widerlegen, ſondern es ſich wohl angelegen ſein laſſen, zu erklären, wie ſie überhaupt jemals zu Stande kommen konnte, wie der Irrthum in dieſem weltkundigen Falle überhaupt möglich war. Es werden auch hier in der menſchlichen Vernunft gewiſſe Bedingungen vorhanden ſein müſſen, aus denen allein ſich das Factum einer ſolchen Trugwiſſenſchaft erklärt.

Wie aber iſt es möglich, wird man zuletzt fragen, wenn die Unterſuchung ſo ſteht, überhaupt über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der exiſtirenden Wiſſenſchaften zu entſcheiden? So gewiß die Thatſache iſt, ſo gewiß ſind die zur Thatſache nöthigen Bedingungen. Nun iſt die Mathematik eine Thatſache eben ſo gut als die Phyſik, als die Metaphyſik des Ueberſinnlichen. Alſo müſſen auch die Bedingungen vorhanden ſein, aus denen jede dieſer drei Thatſachen allein folgt. Wie iſt es alſo jetzt möglich, die Rechtmäßigkeit der beiden erſten zu behaupten, die der letzten zu verneinen? Denn dieſelbe verneinen, heißt nachweiſen, daß die erforderlichen Bedingungen zu dieſer Wiſſenſchaft nicht vorhanden ſind. Geſetzt den Fall, daß Mathematik, Phyſik, Ontologie, jede auf ihre nothwendigen Bedingungen zurückgeführt iſt; daß dieſe Bedingungen, ſcharf geſondert, uns vorliegen, und nun ganz klar einleuchtet, wie zwiſchen den Bedingungen der Mathematik und Phyſik auf der einen Seite und denen der Ontologie auf der anderen ein offener Widerſtreit beſteht, der ſich in der Verfaſſung der menſchlichen Vernunft nicht auflöſen läßt, ſo iſt dadurch über die Rechtmäßigkeit dieſer Wiſſenſchaften wenigſtens das alternative Urtheil gewonnen: entweder die einen oder

die andere; entweder Mathematik und Physik oder Metaphysik des Uebersinnlichen!

4. Entscheidung der Rechtmäßigkeit. Die Mathematik als Richtschnur der Kritik.

Mit dieser Alternative ist noch nicht gesagt, welche der beiden Seiten rechtmäßig existirt, welche nicht? Man wird sie nicht dadurch entscheiden wollen, daß man lieber einen opfert als zwei, auch nicht dadurch, daß man etwa der Mathematik und Physik mehr Zutrauen schenkt als der Ontologie, denn das wären nicht Gründe einer wissenschaftlichen Kritik. Wohl aber ist ein wissenschaftlicher Rechtsgrund denkbar, der die Alternative vollkommen entscheidet. Wir setzen den Fall: die Bedingungen, welche Mathematik und Physik fordern, erklären vollkommen die Thatsache dieser beiden Wissenschaften; sie erklären zugleich, wie die menschliche Vernunft sich in das Gebiet des Uebersinnlichen verirren und jene Metaphysik zu Stande bringen konnte, die als Factum vorliegt, aber mit dem Factum enthüllen sie auch den Irrthum, die wissenschaftliche Unmöglichkeit der Sache; so sind von dieser Seite die gegebenen Thatsachen sämmtlich erklärt, nur die Rechtmäßigkeit der einen ist aufgehoben. Dagegen setze die Ontologie ein Erkenntnißvermögen voraus, welches durch seine Existenz die Bedingungen sowohl der Mathematik als Physik gänzlich aufheben würde, so könnte von hier aus auch nicht einmal das bloße Factum jener beiden Wissenschaften erklärt werden. Aber dieses Factum ist unter allen Umständen zu erklären. Wie steht jetzt die Sache? Während von jener Seite die Thatsache der Ontologie erklärt wird, kann von dieser Seite nicht einmal die Thatsache der Mathematik und Physik begreiflich gemacht werden. Während dort nur die Rechtmäßigkeit der Ontologie aufgehoben

wird, wird hier ſogar die nackte Thatſache jener beiden feſtſtehenden Wiſſenſchaften unmöglich gemacht. Es kann kein Zweifel ſein, auf welcher von beiden Seiten die Rechtmäßigkeit bejaht wird.

Dazu kommt noch ein anderes Moment, das bei dem Rechtsſtreite der Wiſſenſchaften ſehr gewichtig in die Wagſchale fällt gegen die Metaphyſik des Ueberſinnlichen: daß nämlich in jener Alternative auf der einen Seite die Mathematik ſteht. Unter allen menſchlichen Erkenntniſſen iſt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematiſchen am wenigſten bezweifelt worden; zwar hat auch ſie ihre Skeptiker gefunden, aber deren Gründe waren hier immer am wenigſten vermögend. Unter allen Wiſſenſchaften iſt die Mathematik die letzte, deren Rechtmäßigkeit man beſtreitet. Sie iſt für die Möglichkeit ſchlechterdings allgemeiner und nothwendiger Erkenntniſſe von Seiten der menſchlichen Vernunft der ſicherſte Zeuge. Eine ähnliche Sicherheit hat die Ontologie niemals gehabt. Wenn alſo die Mathematik ſelbſt als Zeuge gegen die Erkenntniß des Ueberſinnlichen auftritt, und zwar mit der beſtimmten Erklärung, daß ſie nicht beide zuſammen „de jure“ exiſtiren können, daß wohl ihre factiſche aber nicht ihre rechtmäßige Coexiſtenz möglich iſt, ſo kann man ſicher vorausſehen, welche von den beiden Wiſſenſchaften ihren Proceß verliert. Wenn einmal feſtſteht, daß dieſelbe menſchliche Vernunft die mathematiſche Erkenntniß und die des Ueberſinnlichen unmöglich in ſich vereinigen kann, ſo wird die Vernunft leicht zu dem Schluß kommen, welche von den beiden Wiſſenſchaften ſie aufgeben muß.

Darum bietet die Mathematik, richtig erkannt, aller weiteren Vernunftkritik die beſte Richtſchnur, um über die anderen Wiſſenſchaften zu entſcheiden. Entweder ſie vertragen ſich mit der Mathematik und dürfen in ihrer rechtmäßigen Exiſtenz bejaht

werden, oder ſie vertragen ſich nicht, und man muß ihre rechtmäßige Exiſtenz verneinen. Der Punkt, wo die kritiſche Philoſophie einſetzt, iſt darum die richtige Einſicht in die wiſſenſchaftliche Natur der Mathematik.

II.

Geſchichte der kantiſchen Entdeckungen.

1. Der ſynthetiſche Charakter der Erfahrungsurtheile.

(1762—1763.)

Jetzt können wir Kant's philoſophiſchen Entwicklungsgang ſeit dem Jahre 1762 bis zum Erſcheinen ſeines Hauptwerks beſtimmen und die früher aufgeworfene Frage löſen. Die Grundfrage der geſammten Kritik war begriffen mit der Einſicht, daß alle wirkliche Erkenntniß in ſynthetiſchen Urtheilen a priori beſteht, daß es ſolche Urtheile giebt. Dieſe Einſicht ſetzt voraus die Unterſcheidung zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, zwiſchen reinen und empiriſchen Erkenntniſſen.

In der Vorerinnerung der Prolegomena erklärt Kant, daß die Eintheilung der Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche unentbehrlich ſei in Anſehung der Kritik des menſchlichen Verſtandes und bezeichnet ſie in dieſer Rückſicht als claſſiſch*). Aber dieſe Eintheilung iſt zwanzig Jahre älter als jene Erläuterungsſchrift der Kritik der reinen Vernunft. Schon im Jahre 1762 erklärte Kant, daß alle logiſchen Urtheile analytiſch ſeien, und ein Jahr darauf, daß die Verknüpfung der Dinge nach Grund und Folge ſynthetiſch ſei, d. h. er erklärte alle realen Erkenntnißurtheile für ſynthetiſch. Einige Jahre ſpäter ſetzte er alle reale Erkenntniß gleich der Erfahrung, da er den Begriff des Realgrundes mit Hume für einen Erfahrungsbegriff anſah. Damals unterſchied

*) Prolegomena. Vorerinnerung. §. 3. Bd. III. S. 181.

Kant die menſchlichen Erkenntniſſe ſo, daß alle reinen Vernunfturtheile analytiſch, alle Erfahrungsurtheile ſynthetiſch ſeien. Ihm ſchien, daß kein Urtheil a priori ſynthetiſch, kein ſynthetiſches Urtheil a priori ſein könne. Die Möglichkeit einer Combination dieſer beiden Merkmale in demſelben Urtheile lag damals ſeiner Einſicht noch fern. Dieſe Möglichkeit iſt entdeckt, ſobald an einem Erkenntnißurtheil, deſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit feſtſteht, gezeigt werden kann, daß es ſynthetiſch ſei, oder ſobald an einem Urtheile, welches ohne Zweifel ſynthetiſcher Art iſt, gezeigt werden kann, es ſei a priori. Wie machte Kant dieſe Entdeckung?

2. Der ſynthetiſche und intuitive Charakter der mathematiſchen Urtheile.

(1764—1768.)

Bei der Denkweiſe, welche ſeine vorkritiſche Periode beherrſcht, konnte es ihm gar nicht in den Sinn kommen, daß jemals ein ſynthetiſches Urtheil a priori ſein könne. Wenn wir die metaphyſiſchen Urtheile, die Kant in Frage ſtellt und zuletzt als leere Einbildung verwirft, ausnehmen, ſo ſind die gegebenen ſynthetiſchen Urtheile ſämmtlich empiriſch. Wie ſollte ein empiriſches Urtheil a priori ſein? Ein Urtheil iſt empiriſch, d. h. es iſt gemacht bloß durch die Erfahrung; ein Urtheil iſt a priori, d. h. es iſt gemacht durch die bloße Vernunft. Unmöglich kann ein Urtheil bloß durch Erfahrung und zugleich durch bloße Vernunft gemacht ſein, es müßte denn die letztere, die ihrem Begriffe nach unabhängig von aller Erfahrung ſein will, ſelbſt nichts anderes ſein als Erfahrung: ein offenbarer, logiſch unmöglicher Widerſpruch.

Es bleibt nur übrig, jene Entdeckung, die auf Seiten der

ſynthetiſchen Urtheile nicht gemacht werden konnte, auf Seiten der reinen Vernunfturtheile zu machen: ob dieſe oder einige davon nicht vielleicht ſynthetiſch ſind? Urtheile durch reine Vernunft ſind die logiſchen, metaphyſiſchen, mathematiſchen Urtheile. Die logiſchen ſind durchweg analytiſch; die metaphyſiſchen ſind zwar ſynthetiſch, aber ſie ſind zugleich unſicher und im Grunde unmöglich; alſo bleiben nur die mathematiſchen übrig. Allgemein und nothwendig, darum a priori, ſind ohne Zweifel die mathematiſchen Einſichten; ſelbſt Hume hatte ihnen dieſen Charakter einräumen müſſen. Doch hatte er die mathematiſchen Urtheile zugleich für analytiſche gehalten und ſie in dieſer Rückſicht neben die logiſchen geſtellt. Hier iſt der Punkt, wo die Entdeckung, welche zur kritiſchen Philoſophie führt, allein gemacht werden konnte. Wir haben ihre möglichen Fälle ſo weit in die Enge getrieben, daß ihr kein anderer übrig bleibt als die Mathematik. Wenn es Urtheile a priori giebt, die zugleich ſynthetiſche Urtheile ſind, ſo können es einzig und allein die mathematiſchen ſein.

Schon im Jahr 1764 hatte Kant gezeigt, daß die Mathematik darum die ſynthetiſche Lehrart haben dürfe, weil ſie ihre Begriffe ſynthetiſch bilde, weil ſie dieſelben anſchaulich mache oder vermöge der Anſchauung hervorbringe. Die mathematiſchen Urtheile ſind deßhalb ſynthetiſch, weil ſie anſchauender Art ſind. Sind aber die Gegenſtände der Mathematik, zunächſt der Geometrie, Anſchauungen, ſo muß der Raum ſelbſt, der Grund aller geometriſchen Bildungen, eine Grundanſchauung ſein. Als ſolche erklärte ihn Kant in ſeiner letzten vorkritiſchen Schrift. Aber zugleich ſchrieb er dem Raum eine „eigene Realität" zu, welche aller Materie zu Grunde liegen ſollte. So erſchien der Raum als eine urſprüngliche, der menſchlichen Vernunft von außen gegebene Thatſache. Was uns von außen gegeben iſt,

können wir nur wahrnehmen durch Erfahrung: das iſt empiriſch gegeben. Dann alſo wäre der Raum eine empiriſche Anſchauung, dann wäre die Geometrie, alſo die Mathematik überhaupt, eine empiriſche Wiſſenſchaft, keines ihrer Urtheile wäre a priori, keines allgemein und nothwendig.

3. Das Problem der mathematiſchen Erkenntniß.
(1768—1770.)

Die mathematiſchen Urtheile ſind ſynthetiſch, aber ſie ſind nicht empiriſch, was ſie ſein müßten, wenn es ſich mit dem Raum ſo verhielte, wie Kant's letzte vorkritiſche Schrift behauptet. Dieſe Urtheile ſind nur dann ſynthetiſch, wenn der Raum eine Anſchauung iſt; ſie ſind nur dann a priori oder allgemein und nothwendig, wenn der Raum nicht Gegenſtand einer äußeren Anſchauung, ſondern eine bloße Anſchauung iſt, wenn mit anderen Worten der Raum nicht eine empiriſche, ſondern eine reine Anſchauung bildet. Nur unter dieſer Bedingung ſind die mathematiſchen Erkenntniſſe ſynthetiſche Urtheile a priori. Nun ſteht im letzten Augenblicke der vorkritiſchen Periode die Sache ſo, daß der Grund, der die mathematiſchen Urtheile ſynthetiſch macht, zugleich droht, ſie in empiriſche Urtheile zu verwandeln. Um ihre Apriorität d. h. ihre reine Vernunftmäßigkeit zu begründen, muß der Raum begriffen werden ſelbſt als eine Form der reinen Vernunft. Dieſen Schritt muß Kant machen; alle Antriebe dazu ſind gegeben: das iſt der Schritt vom Jahre 1768 zum Jahre 1770.

4. Das Problem der Erfahrungserkenntniß.
(1770—1781.)

Mit der Einſicht, daß die mathematiſchen Urtheile ſynthetiſch ſind und gleichwohl a priori bleiben, trennt ſich Kant für

immer von Hume und betritt die neue Bahn der Kritik. Hume hatte erklärt: es giebt gar keine ſynthetiſchen Urtheile a priori. Kant beweiſt: es giebt ſolche ſynthetiſche Urtheile, nämlich die mathematiſchen. Beide Urtheile ſtehen ſich contradictoriſch entgegen. Die Mathematik iſt die negative Inſtanz, an der Kant den Skepticismus ſcheitern macht. Giebt es aber einmal ſynthetiſche Urtheile a priori, die ſich aus der Verfaſſung der menſchlichen Vernunft erklären, ſo wird man ſich auch umſehen müſſen, ob es deren nicht noch andere giebt als bloß die mathematiſchen, ob nicht auch Metaphyſik (eine Erkenntniß der Dinge durch die reine Vernunft) möglich iſt?

Freilich wird dieſe Metaphyſik nicht ſein können, was ſie bei den dogmatiſchen Philoſophen geweſen war. Sind Raum und Zeit Vernunftanſchauungen oder, wenn man lieber will, anſchauende (ſinnliche) Vernunft, ſo können die Dinge, wie ſie unabhängig von uns und unſerer Anſchauung exiſtiren, die Dinge an ſich, offenbar nicht in Raum und Zeit ſein. Unſere Vorſtellungen, weil ſie aus der Anſchauung hervorgehen, ſind alle in Raum und Zeit. Alſo giebt es von den Dingen an ſich, vom Weſen der Dinge keine Vorſtellung. Und wie ſollen wir erkennen, was wir nicht einmal im Stande ſind vorzuſtellen? Es iſt alſo klar, daß im Sinne einer Erkenntniß der Dinge an ſich die Metaphyſik ſchlechterdings unmöglich iſt, der Verfaſſung der menſchlichen Vernunft vollkommen widerſpricht und die Möglichkeit der Mathematik in jedem Sinne aufhebt. Die Mathematik iſt nur möglich unter Bedingungen, unter denen die Metaphyſik des Ueberſinnlichen nie möglich iſt, und umgekehrt. Dinge an ſich können niemals Gegenſtände möglicher Erkenntniß ſein für eine Vernunft, deren Grundanſchauungen Raum und Zeit ſind.

Also bleibt für die Vernunftkritik nur die Frage übrig, ob und wie eine wirkliche Erkenntniß der sinnlichen Dinge (Metaphysik der Erscheinungen) möglich ist, die in der reinen Naturwissenschaft thatsächlich existirt? Sinnliche Dinge sind Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Die Erkenntniß derselben ist in diesem Sinn ein Erfahrungsurtheil. Ist diese Erkenntniß allgemein und nothwendig, so besteht sie in einem Erfahrungsurtheil a priori. Es wird die zweite Frage der Kritik sein, wie es Urtheile geben könne, die zugleich empirisch und metaphysisch sind? Diese Frage liegt am weitesten ab von Kant's vorkritischer Denkweise. Sie liegt noch nicht im Gesichtskreise Kant's, als er die kritische Philosophie mit seiner Inauguralschrift einführt. Hier gilt ihm die Metaphysik noch für eine Erkenntniß der Dinge an sich: ein Problem, von dem er freilich einsieht, daß nur die göttliche Vernunft es auflösen könne. Die ganze transscendentale Logik liegt noch unaufgeklärt im Schatten, den hie und da ein kritisches Licht streift; sie ist so unklar, wie die transscendentale Aesthetik klar ist. Noch hat Kant die Entdeckung nicht gemacht, daß eine Erkenntniß der sinnlichen Dinge nicht auch darum eine sinnliche Erkenntniß ist, daß die Gegenstände unserer Erkenntniß empirisch, und die Erkenntniß selbst metaphysisch sein kann. Diese Entdeckung macht er in dem Zeitraum von 1770 zu 1781.

Doch war mit der wohlverstandenen Thatsache der Mathematik und ihrer einzig möglichen Erklärung schon der kritische Gesichtspunkt festgestellt, von dem aus eine ganz neue Einsicht gewonnen wird in die Natur der menschlichen Vernunft. Es war der sichere Leitfaden, gleichsam der Compaß, gefunden für die weiteren Entdeckungsreisen in diesem noch niemals gründlich durchforschten Gebiete. Was Kant unternommen hatte, war nach

ſeiner eigenen Erklärung in der Vorrede der Prolegomena „eine ganz neue Wiſſenſchaft, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon ſelbſt die Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genützt werden konnte als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnte, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wiſſenſchaft ahnte, ſondern ſein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) ſetzte, da es dann liegen und verfaulen mag, ſtatt deſſen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach ſicheren Principien der Steuermannskunſt, die aus der Kenntniß des Globus gezogen ſind, mit einer vollſtändigen Seekarte und einem Compaß verſehen, das Schiff ſicher führen könne, wohin es ihm gut dünke."

Drittes Capitel.

Transscendentale Aesthetik.
Die Lehre von Raum und Zeit und die Begründung der reinen Mathematik*).

I.
Raum und Zeit als reine Vernunftformen.

1. Raum und Zeit als Bedingungen der reinen Mathematik.

Eine richtige und genau gestellte Frage enthält schon die deutliche Anzeige der einzig möglichen Lösung. Die Grundfrage der kritischen Philosophie hieß: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es ist leicht einzusehen, unter welchen Bedingungen allein solche Urtheile, deren Thatsache feststeht, stattfinden können. Ein Urtheil ist synthetisch, heißt: es verknüpft verschiedene Vorstellungen; es ist a priori, heißt: jene Verknüpfung ist eine allgemeine und nothwendige, also eine solche, die nie durch sinnliche Wahrnehmung, sondern nur durch reine Vernunft ge-

*) Kant hat seine Lehre von Raum und Zeit in folgenden drei Schriften dargestellt: 1) de mundi sensibilis et intelligibilis forme et principiis. Sect. III. §. 13—15, 2) Kritik der reinen Vernunft (Elementarlehre, I Theil). Transscendentale Aesthetik, 3) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. I Theil. §. 6—13.

geben ſein kann. Soll es ſynthetiſche Urtheile a priori geben, ſo wird die Vernunft als ſolche im Stande ſein müſſen, verſchiedene Vorſtellungen zu verknüpfen. Was wir verknüpfen, bildet den Inhalt unſerer Erkenntniß; die Verknüpfung ſelbſt bildet, die Form. Was wir Syntheſe a priori genannt haben, iſt die Vernunftform oder die reine Form, die aus den Vorſtellungen verſchiedener Art das Erkenntnißurtheil bildet. Aber wie ſoll die Vernunft ſolche Formen geben oder den Vorſtellungen hinzufügen können, wenn ſie nicht ſelbſt ſolche Formen in ſich hat, wenn ſie nicht in ihrer urſprünglichen Verfaſſung formgebende Vermögen beſitzt, deren nothwendige und einzige Function darin beſteht, Vorſtellungen zu verknüpfen? Die ganze kritiſche Unterſuchung iſt darauf gerichtet, dieſe formgebenden Vermögen in der menſchlichen Vernunft nachzuweiſen.

Alle unſere Vorſtellungen, welche den Inhalt einer möglichen Erkenntniß bilden, entſpringen aus der Anſchauung, ſie ſind deßhalb entweder völlig oder wenigſtens ihrer Abkunft und Wurzel nach anſchauliche oder ſinnliche Vorſtellungen. Hier gilt ein doppelter Fall: entweder ſind dieſe ſinnlichen Vorſtellungen uns von außen gegeben, als die verſchiedenen Eindrücke der Außenwelt, die wir als ſinnliche Dinge bezeichnen, oder ſie ſind uns durch uns ſelbſt gegeben, wir machen ſie ſelbſt, indem wir ſie aus dem urſprünglichen Vermögen unſerer Anſchauung erzeugen: entweder alſo ſind die ſinnlichen Vorſtellungen Dinge oder Conſtructionen. Im erſten Fall ſind ſie empiriſch, im zweiten mathematiſch. Wir können das ganze Ergebniß der Vernunftkritik vorausnehmen. Es zeigt ſich ganz deutlich, daß alle möglichen Objecte unſerer Erkenntniß eines von beiden ſind: entweder empiriſch oder mathematiſch, in keinem Falle nicht anſchaulich; daß mithin alle menſchliche Erkenntniß entweder Er-

fahrung oder Mathematik ist, in keinem Fall eine Erkenntniß der Dinge an sich oder Metaphysik des Uebersinnlichen.

Wir haben es jetzt mit der mathematischen Einsicht zu thun. Die Frage heißt: wie ist reine Mathematik möglich? Diese Frage umfaßt alle Wissenschaften, die zur reinen Mathematik gehören: Geometrie, Arithmetik, Mechanik, nicht in ihrer praktischen Anwendung, sondern bloß von Seiten ihrer reinen Erkenntniß. Gegenstand der Geometrie sind die Figuren oder Raumgrößen, deren Grundbedingung der Raum ist; Gegenstand der Arithmetik sind die Zahlen, Gegenstand der Mechanik ist die Bewegung. Die Zahlen entstehen durch Zählen, alles Zählen ist ein Hinzufügen des Eins zum Eins, und da dieses Hinzufügen nur successiv, d. h. in einer Zeitfolge, stattfinden kann, so hat das Zählen zu seiner Grundbedingung die Zeit. Die Bewegung ist eine Ortsveränderung, d. h. eine Zeitfolge im Raum, und es gehört zu ihr nichts weiter als Raum und Zeit. Der Raum ist die einzige Bedingung der Geometrie, die Zeit die einzige der Arithmetik, Raum und Zeit die einzigen Bedingungen der Mechanik. So bilden Raum und Zeit die Grundbedingungen der reinen Mathematik.

Was sind Raum und Zeit? Was müssen Raum und Zeit sein, wenn doch feststeht, daß alle Erkenntnisse der reinen Mathematik synthetische Urtheile a priori sind? Diese Urtheile wären nicht synthetisch, wenn nicht Raum und Zeit selbst Synthesen wären; sie wären nicht anschauender Art, wenn nicht Raum und Zeit Anschauungen wären; sie wären nicht a priori, nicht allgemein und nothwendig, wenn nicht Raum und Zeit reine Anschauungen wären. Dieß also ist der festzustellende Punkt, dieß ist die Aufgabe der transscendentalen Aesthetik. Ich wüßte unter allen philosophischen Untersuchungen kaum eine zweite zu nennen,

die zu einer ſo überraſchenden, durchaus neuen, bis dahin nicht geahnten Entdeckung im Wege einer ſo ſicheren, bündigen und in allen Punkten unumſtößlichen Unterſuchung geführt hätte. Die transſcendentale Aeſthetik iſt Kant's glänzendſte That. Sowohl was ihr Ergebniß, als den Weg zu demſelben betrifft, iſt dieſe Unterſuchung ein Muſter wiſſenſchaftlicher Genauigkeit und Methode*).

*) Ich ſtoße bei meiner Entwicklung der kantiſchen Lehre von Raum und Zeit wieder auf eine Reihe Einwürfe der „hiſtoriſchen Beiträge" (Bd. III. S. 251—260).

1. Die Anlage in meiner Darſtellung jener Lehre „dürfte den Gedanken Kant's nicht gemäß ſein". Warum dürfte ſie nicht? „Weil ſie von Raum und Zeit als Bedingungen der reinen Mathematik ausgeht." Allerdings geht ſie davon aus, genau ſo wie die Prolegomena Kant's, und dann begründet ſie aus den gefundenen Bedingungen die Mathematik, genau ſo wie die Kritik der reinen Vernunft. Es wäre dem Gedanken Kant's nicht gemäß, wenn ich meine Darſtellung ſeiner wichtigſten Grundlehre ſo anlege, wie Kant ſie ſelbſt in der Schrift angelegt hat, wo er ſie am faßlichſten und klarſten darſtellen wollte? Wenn ich in didaktiſcher Abſicht die Lehre Kant's entwickle, ſo habe ich allen Grund, mir unter den kantiſchen Schriften diejenige beſonders zum Wegweiſer dienen zu laſſen, die vorzugsweiſe in didaktiſcher Abſicht geſchrieben war. Das Gegentheil wäre dem Gedanken Kant's nicht gewäß. Es iſt dabei gleichgültig, ob die Prolegomena ihrer Methode nach früher ſind als die Vernunftkritik oder nicht. Indeſſen habe ich behauptet, daß ſie in dieſer Rückſicht früher ſind. Dieſe Behauptung ſei aus Kant ſelbſt nicht begründet, ſagt Herr Trendelenburg. Ich kann meine Behauptung aus Kant nicht abſchreiben, wohl aber begründen, wie ich gethan habe. Die kantiſchen Endeckungen, wie ſein Entwicklungsgang und die Natur der Sache lehren, ſind inductiv gemacht und deductiv dargeſtellt worden. Es iſt keine neue Behauptung, daß der Weg der Induction dem der Deduction vorangeht, daß der analytiſche Weg früher iſt als der ſynthetiſche. Erſt finden, dann darſtellen! Erſt der Plan, dann das Werk!

2. Raum und Zeit als urſprüngliche Vorſtellungen.

Daß wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit haben, iſt gewiß, aber wie kommen wir zu dieſen Vorſtellungen? Nach der gewöhnlichen und nächſten Anſicht möchte es ſcheinen, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit auf demſelben Wege entſtehen, als überhaupt unſere Collectiv- oder Gattungsbegriffe. Von einer Menge einzelner Dinge, die wir ſinnlich wahrnehmen, abſtrahiren wir ihre gemeinſchaftlichen Merkmale und bilden daraus ihren Geſammt- oder Gattungsbegriff. Auf eben dieſe Weiſe

---

In der Vorrede zu den Prolegomena ſagt Kant: „hier iſt nun ein ſolcher Plan nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytiſcher Methode angelegt ſein darf, da das Werk ſelbſt durchaus nach ſynthetiſcher Lehrart abgefaßt ſein mußte.“ Kant ſelbſt unterſcheidet ſeine Prolegomena von der Vernunftkritik, wie den „Plan“ vom „Werk“, wie die „analytiſche Methode“ von der „ſynthetiſchen Lehrart“.

2. Dazu kommt ein zweiter Umſtand, der zugleich ein ſehr wichtiges Motiv abgiebt für meine Beurtheilung der letzten vorkritiſchen Schrift Kant's: nämlich die genaue Uebereinſtimmung der Prolegomena mit dieſer Schrift in Betreff der anſchaulichen Natur des Raumes. Dieſelben Beiſpiele, aus denen Kant dort bewieſen hatte, daß die Grundunterſchiede im Raume nicht begrifflich erkennbar ſeien, kehren in den Prolegomena wieder. Man vergleiche die Schrift vom erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume mit Proleg. I. §. 13. Aus dieſer Vergleichung wird einleuchten, 1) wie nah jene letzte vorkritiſche Schrift den Prolegomena und damit der Vernunftkritik ſteht, 2) wie die Prolegomena in einem der wichtigſten Punkte ein ganzes Stück aus dem früheren Gedankengange aufnehmen. Was ich behauptet habe, beruht daher auf der ſicherſten urkundlichen Grundlage, die mein Gegner erſt hätte kennen und prüfen ſollen, bevor er ſie in Frage ſtellt. (Vgl. die obige Anmerkung S. 263—265.)

ſind Raum und Zeit aus der Wahrnehmung geſchöpft, von ſinnlichen Eindrücken abſtrahirt. Sie ſind alſo abſtracte, aus der Erfahrung abgeleitete Begriffe: das iſt die empiriſche Erklärung, welche die ſenſualiſtiſchen Philoſophen ihrer Zeit gegeben haben, und die unſere ſogenannten Realiſten nachſprechen, als ob ſie das Selbſtverſtändlichſte von der Welt wäre. Indeſſen wird man fragen dürfen, vielmehr fragen müſſen: Raum und Zeit ſind geſchöpft aus welcher Wahrnehmung, ſie ſind abſtrahirt von welchen Eindrücken? Darauf lautet die einzig denkbare Antwort: wir nehmen die Dinge wahr, wie ſie außer uns und nebeneinander exiſtiren, wie ſie entweder zugleich da ſind oder nacheinander folgen; aus dieſen Wahrnehmungen nun abſtrahiren wir, was ihnen gemeinſchaftlich iſt: den allgemeinen Begriff des Außer- oder Nebeneinander und nennen dieſen Begriff Raum, den allgemeinen Begriff des Zugleich und Nacheinander und nennen dieſen Begriff Zeit; und ſo bilden ſich dieſe beiden Vorſtellungen augenſcheinlich wie alle anderen abſtracten Begriffe.

Wir nehmen die Dinge wahr, wie ſie nebeneinander exiſtiren. Was heißt denn „nebeneinander exiſtiren"? Entweder heißt es gar nichts, oder es heißt, in verſchiedenen Orten ſein. Wir nehmen die Dinge wahr, wie ſie zugleich da ſind oder nacheinander folgen. Zugleichſein kann nichts anderes heißen, als in demſelben Zeitpunkte, nacheinander folgen nichts anderes als in verſchiedenen Zeitpunkten ſein. Alſo was nehmen wir wahr? Die Dinge, wie ſie in verſchiedenen Orten, in demſelben oder in verſchiedenen Zeitpunkten exiſtiren. In verſchiedenen Orten exiſtiren, heißt im Raum ſein; in demſelben oder in verſchiedenen Zeitpunkten exiſtiren, heißt in der Zeit ſein. Mithin ſagt die empiriſche Erklärung von Raum und Zeit folgendes: wir nehmen

die Dinge wahr, wie ſie in Raum und Zeit ſind, und daraus abſtrahiren wir Raum und Zeit. Mit anderen Worten, wir abſtrahiren Raum und Zeit von Raum und Zeit! Das iſt das vollkommene Beiſpiel einer Erklärung, wie ſie nicht ſein ſoll. Sie erklärt A durch A. Sie erklärt nicht, ſondern ſetzt voraus, was ſie erklären ſollte. Und ſo iſt dieſe Erklärung, dieſe Ableitung ebenſo leicht, als ſie vollkommen nichtsſagend iſt.

Raum und Zeit ſind bereits vollkommen da, wo dieſe Erklärung erſt die Merkmale ſucht, um daraus kunſtgerecht die beiden Begriffe zu bilden. Raum und Zeit ſind immer da. Es giebt keinen Eindruck, keine Wahrnehmung, keine Vorſtellung, die nicht in Raum und Zeit wäre. Wir mögen es anſtellen, wie wir wollen, Raum und Zeit begleiten uns überall, unſere wahrnehmende Vernunft geht ohne ſie keinen Schritt, kann keinen Schritt ohne ſie gehen. Und damit iſt jene Erklärung, die ſie aus der ſinnlichen Wahrnehmung ableiten möchte, nicht bloß nichtsſagend, ſondern im Grunde beinahe komiſch. Sie bildet ſich ein, ſie hätte dieſelben abgeleitet, alſo ſie bildet ſich ein, ſie hätte ſie vorher nicht gehabt, während ſie nur zu kurzſichtig war, um ſie zu ſehen. Man kann dieſe Vorſtellungen nie los werden; wer es verſucht, dem geht es wie dem Mann bei Chamiſſo mit dem Zopf: „er dreht ſich rechts, er dreht ſich links, der Zopf der hängt ihm hinten!“

Es iſt unmöglich, Raum und Zeit aus unſeren Wahrnehmungen abzuleiten, eben deßhalb weil unſere Wahrnehmungen alle nur möglich ſind in Raum und Zeit. Alſo ſind dieſe beiden Vorſtellungen nicht abgeleitet, können es nicht ſein. Mithin ſind ſie urſprüngliche Vorſtellungen, ſolche, die unſere Vernunft nicht von außen empfängt, ſondern durch ſich ſelbſt hat, die nicht aus der Erfahrung folgen, ſondern ihr vorausgehen, nicht das

Product der Erfahrung ſind, ſondern deren Bedingung: ſie ſind nicht „a posteriori“, ſondern „a priori“*).

3. Raum und Zeit als unendliche Größen.

Doch iſt damit noch nichts ausgemacht über den Inhalt dieſer urſprünglichen Vorſtellungen. Raum und Zeit ſind Größen, die ihrer Natur nach jede beſtimmte Grenze überſchreiten. Ich kann mir keinen größten Raum vorſtellen, keinen ſolchen, der nicht von einem noch größeren umſchloſſen wäre. Eben ſo wenig kann ich mir einen kleinſten Raum vorſtellen, einen ſolchen, in dem nicht ein noch kleinerer enthalten ſein könnte. Es giebt weder einen größten noch einen kleinſten Raum: jener kann immer noch vergrößert, dieſer immer noch verkleinert werden. Daſſelbe gilt von der Zeit. Jeder Zeitpunkt folgt auf einen anderen, ein anderer folgt auf ihn. Es giebt mithin weder einen erſten Zeitpunkt, einen ſolchen, dem kein früherer vorausginge, noch einen letzten, einen ſolchen, dem kein ſpäterer folgte. Raum und Zeit ſind ihrer Natur nach grenzenloſe oder unendliche Größen.

Die Frage heißt: was ſind unſere urſprünglichen Vorſtellungen von Raum und Zeit? Bildet ihren Inhalt der unendliche Raum und die unendliche Zeit oder der begrenzte Raum und die begrenzte Zeit, ſo daß beide zwar immer vorgeſtellt werden, aber dieſe Vorſtellungen ſich erſt allmälig erweitern und ihren Umfang bis zur Unendlichkeit ausdehnen? Was iſt das Erſte: Raum und Zeit oder Räume und Zeiten? Urtheilen wir nach dem Vorbilde anderer Begriffe, ſo möchte es ſcheinen, daß dieſe Vorſtellungen ſich auch erſt in ihrer weiteren Ausbildung verallgemeinern, wie unſere übrigen Begriffe durch eine fortgeſetzte Abſtraction an

*) Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus. Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. De mundi sensibilis etc. Sect. III. §. 14. 1. §. 15. A.

Merkmalen ärmer, an Umfang weiter werden. Es könnte danach ſcheinen, daß wir erſt mit der Zeit zur Zeit kommen.

Es wird alles davon abhängen, wie ſich der Raum zu den Räumen und die Zeit zu den Zeiten verhält? Jeder begrenzte Raum, wie groß oder klein er ſei, iſt im Raume ſelbſt ein Theil des Raums, jede begrenzte Zeit in der Zeit ſelbſt ein Theil der Zeit. Iſt aber jeder begrenzte Raum eine Theilvorſtellung, ſo iſt die ganze Vorſtellung der unbegrenzte Raum. Daſſelbe gilt von der Zeit. Demnach heißt die Frage: welches iſt die urſprüngliche Vorſtellung, die ganze oder deren Theil?

In allen Fällen iſt die Theilvorſtellung ſpäter als die ganze Vorſtellung. Bei allen empiriſchen Begriffen entſtehen die Theilvorſtellungen durch Abſtraction, indem wir von dem gegebenen Inhalt eines der Merkmale abſondern. So iſt der Gattungsbegriff Menſch ein Merkmal oder Theil der empiriſch gegebenen Vorſtellung des einzelnen Menſchen. Hier ſind die einzelnen verſchiedenen Menſchen jeder die ganze Vorſtellung, und der Gattungsbegriff iſt ein Theil derſelben, die Summe nur derjenigen Merkmale, die allen gemein ſind. Dagegen in unſerem Falle ſind Raum und Zeit die ganzen Vorſtellungen, und deren Theile die verſchiedenen Räume und Zeiten. Jeder Raumtheil ſetzt den ganzen Raum voraus, denn er iſt nur möglich als deſſen Einſchränkung. Daſſelbe gilt von der Zeit. Mithin bilden den Inhalt der urſprünglichen Vorſtellungen der ganze Raum und die ganze Zeit, d. h. die unendlichen Größen beider*).

*) En itaque bina cognitionis sensitivae principia, in quibus infinitum continet rationem partis. Nam nonnisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum limitando est assignabile, et tam punctum quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur nisi in dato jam spatio et tempore, tanquam horum termini. Ibid. Sect. III. § 15. Corollarium.

4. Raum und Zeit als Einzelvorstellungen oder Anschauungen.

Vorstellung ist ein Wort von weitem Umfange. Wir wissen noch nicht, was für Vorstellungen Raum und Zeit sind? Es giebt verschiedene Vorstellungsarten der menschlichen Vernunft, verschiedene Klassen von Vorstellungen. In welche dieser Klassen gehören Raum und Zeit?

Vor allem müssen zwei solcher Klassen unterschieden werden. Es kommt darauf an, was wir vorstellen. Das Vorgestellte kann ein einzelnes Object sein oder ein allgemeines. Ein einzelnes Object z. B. ist dieser Mensch, dieser Stein, diese Pflanze u. s. f.; ein allgemeines Object ist die Gattung Mensch, Stein, Pflanze u. s. f. Das einzelne Ding kann nur sinnlich vorgestellt oder angeschaut werden; die Gattung dagegen will von den einzelnen Dingen abstrahirt, aus deren gemeinschaftlichen Merkmalen zusammengefaßt, mit einem Worte begriffen sein. Die Vorstellung des einzelnen Dinges ist Anschauung, die der Gattung ist Begriff. Sind nun Raum und Zeit Anschauungen oder Begriffe?

Jeder Gattungsbegriff ist, verglichen mit dem einzelnen Dinge, eine Theilvorstellung desselben, ein Bruchtheil seiner Merkmale, ein Nenner, der immer kleiner ist als der Zähler. Cäsar ist Mensch, er ist es seiner Gattung nach: das sagt der Nenner. Aber wie viel hat Cäsar als dieser Mensch, dieser einzige, unvergleichliche, der er war, mehr in sich als jene Merkmale, die er mit dem letzten seiner Gattung gemein hat! Um wie viel ist dieses Individuum mehr als bloß der Ausdruck seiner Gattung! Daß er Cäsar war, sagt der Zähler. Um wie viel ist hier der Zähler größer als der Nenner!

Raum und Zeit wären Gattungsbegriffe, wenn sie Theilvorstellungen wären, Merkmale von Räumen und Zeiten. Aber es ist umgekehrt: sie sind nicht Theilvorstellungen, sondern das Ganze. Hier ist der Nenner immer größer als der Zähler. Der Raum enthält alle Räume, die Zeit enthält alle Zeiten in sich: sie sind nicht Theilvorstellungen, also nicht Gattungsbegriffe. In den Gattungsbegriffen ist immer das Wenigste enthalten; sie sind um so ärmer, je allgemeiner sie sind; sie werden um so reicher, je mehr sie sich spezificiren und der Einzelvorstellung oder der Anschauung nähern. Nur die Anschauung, die Vorstellung des einzelnen Objects, enthält die ganze Fülle der Merkmale. Und die ganze, gleichsam ungebrochene Vorstellung ist immer Einzelvorstellung oder Anschauung. Raum und Zeit sind Anschauungen, weil sie Einzelvorstellungen, nicht Collectiv- sondern Singularbegriffe sind. Es giebt nur einen einzigen Raum, in dem alle Räume sind, und eben so nur eine einzige Zeit, die alle Zeiten in sich begreift*).

*) 1. Wieder ein Einwurf der „historischen Beiträge", die sich auf S. 252 — 256 förmlich verfangen in dem oben gebrauchten Beispiele von „Mensch und Cäsar" und in der vorübergehend angewendeten Bezeichnung von „Nenner und Zähler". Es handelt sich um das begriffliche Verhältniß des Einzelnen und Allgemeinen. Da man in der Arithmetik auf den Nenner den Begriff der Gattung angewendet hat in der Bezeichnung „Generalnenner", so habe ich mir erlaubt, gelegentlich dieselbe Anwendung einmal umgekehrt zu brauchen und den Begriff des Nenners auf den Gattungsbegriff anzuwenden. Der Gattungsbegriff macht verschiedene Vorstellungen gleichnamig; dasselbe thut der Generalnenner mit verschiedenen Brüchen. Warum soll ich nicht einmal sagen dürfen, der Gattungsbegriff bringe verschiedene Vorstellungen unter einen Generalnenner, da man sie durch ihren Gattungsbegriff wirklich mit gleichem Namen benennt? Um dieser Kleinigkeit willen war es nicht nöthig, die Geister von Kant und Leibniz zu beschwören. Ich habe die

Wären Raum und Zeit Gattungsbegriffe, so müßten sie sich zu den Räumen und Zeiten verhalten, wie die Gattung zu

---

Vergleichung mit gutem Rechte und aus gutem Grunde gebraucht, denn es kam mir darauf an, die Begriffswerthe recht augenfällig zu bezeichnen.

2. Nun sage ich von dem allgemeinen Begriff oder der Gattung, „sie will von den einzelnen Dingen abstrahirt, aus deren gemeinschaftlichen Merkmalen zusammengefaßt, mit einem Worte begriffen sein." Ich sage es im Sinne Kant's. Dagegen die historischen Beiträge: „diesen Ausdruck des Gattungsbegriffs lesen wir bei Kant und seinen Argumenten nicht. Kant würde nie anerkennen, was doch als kantisch gegeben wird. Denn Kant weiß sehr wohl, daß es Gattungsbegriffe giebt, die nicht abstrahirt, nicht aus gemeinschaftlichen Merkmalen zusammengesetzt sind, z. B. der Gattungsbegriff Parallelogramm, Kreis, die Zahl vier." Lese ich recht? Oder wollen die historischen Beiträge ihre Leser etwa hänseln? Parallelogramm, Kreis, die Zahl vier sollen Gattungsbegriffe sein, sollen es nach Kant sein? Nach Kant, der ja gerade beweist, daß Größen keine Gattungsbegriffe sind, so wenig als Raum und Zeit?

„Diesen Ausdruck des Gattungsbegriffes lesen wir bei Kant in seinen Argumenten nicht," sagen die Beiträge. Welchen Ausdruck? „Kant weiß sehr wohl, daß es Gattungsbegriffe giebt, die nicht abstrahirt, nicht aus den gemeinschaftlichen Merkmalen der Dinge zusammengesetzt sind" (S. 253).

Nun so lese Herr Trendelenburg selbst das Gegentheil bei Kant. Die hierhergehörige Hauptstelle (Kritik der r. V. I Theil. §. 2. Nr. 4) lautet: „nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen als ihr gemeinschaftliches Merkmal enthalten ist."

Kant sagt: „jeder Begriff ist als gemeinschaftliches Merkmal verschiedener Vorstellungen zu denken." Hr. Trendelenburg sagt: „Kant weiß sehr wohl, daß es Begriffe giebt, die nicht als gemeinschaftliche Merkmale zu denken sind." Was Kant weiß und sagt, und was Hr.

den Arten oder Individuen, so müßten also die Räume dem Raum untergeordnet sein, wie die Arten der Gattung, so müßte

---

Trendelenburg ihn wissen läßt, verhält sich demnach genau wie A und Nicht-A.

3. In meiner obigen Darstellung heißt es: „Der Raum enthält alle Räume, die Zeit enthält alle Zeiten in sich; sie sind nicht Theilvorstellungen, also nicht Gattungsbegriffe." Dagegen die Beiträge: „in Kant habe ich dieß Argument nicht gefunden und ich vermisse das Citat; ich halte es darum auch nicht für kantisch, weil u. s. f."

Lese also Hr. Trendelenburg selbst das Argument mit Kant's eigenen Worten in der schon oben angeführten Stelle: „kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht; denn alle Theile des Raumes in's Unendliche sind zugleich. Also ist die Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff." Weiter heißt es Kr. d. r. V. I §. 4. Nr. 5: „die ursprüngliche Vorstellung Zeit muß als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Theile selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn diese enthalten nur Theilvorstellungen), sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen."

4. Raum und Zeit, heißt es in der obigen Darstellung, sind nicht Collectiv- sondern Singularbegriffe. Die „Beiträge" belehren mich, daß der Ausdruck „Singularbegriff" den Schein eines Widerspruchs haben könnte, und Kant in der von mir angeführten Stelle sage singularis repraesentatio, „woraus das der Anschauung Gegenwärtige hervorblickt." So sagen die Beiträge, aus denen hier etwas anderes hervorblickt als der „vielgelesene Kant". Denn 1) sagt Kant in derselben Stelle auch „idea temporis est singularis"; 2) wo er den Begriff des Raumes „singularis repraesentatio" nennt, fährt er so fort: „conceptus spatii itaque est intuitus purus", zum deutlichen Zeichen, daß hier repraesentatio nicht schon Anschauung bedeuten soll; und endlich 3) fügt er diesem Satze noch begründend hinzu „cum sit conceptus

der Raum ſie unter ſich begreifen, während er ſie doch in ſich begreift. Wäre der Raum ein Gattungsbegriff, ſo müßte er abſtrahirt ſein von den verſchiedenen Räumen, wie der Begriff Menſch abſtrahirt iſt von den verſchiedenen Menſchen, dann würde der Raum alle die Merkmale in ſich begreifen, die den verſchiedenen Räumen gemeinſchaftlich ſind, und nur dieſe Merkmale. Dann müßte es offenbar auch Merkmale geben, wodurch ſich die verſchiedenen Räume unterſcheiden, und dieſe unterſcheidenden Merkmale müßten hier, wie überall, andere ſein, als die gemeinſchaftlichen. Nun zeige man ein einziges Merkmal, welches einen Raum von einem anderen unterſcheidet: ein einziges, welches nicht räumlich wäre und bloß räumlich! Alle Räume, wie verſchieden ſie ſein mögen, unterſcheiden ſich nur im Raum, alle Zeiten nur in der Zeit: der beſte Beweis, daß Raum und Zeit unmöglich die Gattungsbegriffe der verſchiedenen Räume und Zeiten, alſo überhaupt nicht Begriffe ſind*).

Wenn Raum und Zeit Begriffe wären, ſo müßten ihre Unterſchiede ſich begreifen, durch Begriffe deutlich machen, mit einem Worte definiren laſſen. Nun verſuche man doch ſolche Unterſchiede zu definiren, die bloß räumlich oder bloß zeitlich ſind. Man definire uns den Unterſchied von hier und dort, oben und unten, rechts und links, früher und ſpäter u. ſ. f. Um hier und dort zu unterſcheiden, hilft kein Verſtand der Verſtändigen, ein

---

singularis". Vermiſſen die Beiträge noch die urkundlichen Stellen? Sie ſtehen da, aber für die „Beiträge" ſtehen ſie umſonſt da.

*) Idea temporis est singularis, non generalis. Idea itaque temporis est intuitus. — Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis. Conceptus spatii itaque est intuitus purus, cum sit conceptus singularis. Ibid. § 14. Nr. 2 & 3. § 15 B. C.

Fingerzeig thut alles. Man macht diesen Unterschied klar, indem man ihn augenscheinlich macht, d. h. mit anderen Worten, dieser Unterschied läßt sich nicht begreifen, er läßt sich bloß anschauen. Man unterscheide die rechte Hand von der linken, das Object von seinem Spiegelbilde: alle Merkmale, die sich durch den Verstand bezeichnen, durch Begriffe bestimmen, durch Worte ausdrücken lassen, sind hier vollkommen dieselben; der einzige Unterschied, welcher stattfindet, die räumliche Folge der Theile, daß im Objecte rechts liegt was im Spiegelbilde links ist, daß bei der rechten Hand die Reihenfolge der Finger die entgegengesetzte Richtung nimmt, verglichen mit der linken: dieser einzige Unterschied läßt sich nicht logisch definiren, er läßt sich bloß anschauen. Es ist vollkommen unmöglich, den linken Handschuh auf die rechte Hand zu ziehen. So gewiß diese Unmöglichkeit ist, so wenig läßt sich dieselbe logisch erklären. Giebt es nicht zwei Größen, die in allen ihren Theilen vollkommen ähnlich, vollkommen gleich und doch incongruent sind, wie z. B. zwei ähnliche und gleiche sphärische Dreiecke von entgegengesetzten Hemisphären? Der Verstand kann die Begriffe nur durch bestimmte Merkmale unterscheiden. Wenn alle Merkmale dieselben und die Begriffe in dieser Rücksicht vollkommen gleich sind, so kann sie der Verstand nicht unterscheiden. Es giebt solche Vorstellungen, wie wir an so vielen Beispielen gezeigt haben. Wenn nun alles Unterscheiden nur durch den Verstand stattfinden könnte, wo bliebe solchen Vorstellungen gegenüber der Satz vom Nichtzuunterscheidenden, das leibnizische principium indiscernibilium? Der Satz will ein nothwendiges Denkgesetz sein; aber er wäre falsch, wenn alles nur logisch unterschieden werden könnte, denn es giebt Verschiedenheiten, bei denen in Rücksicht auf die begriffliche Einsicht alles einerlei ist. Was unsere Begriffe nicht zu unterschei-

den vermögen, unterſcheidet ſich in Raum und Zeit, und die Verſchiedenheiten in Raum und Zeit werden erkannt nicht durch Begriffe, ſondern nur durch Anſchauung.

a. Raum und Zeit als Princip der Verſchiedenheit.

Ohne Raum und Zeit wären unſere Vorſtellungen ein Chaos, in dem vieles nicht zu unterſcheiden wäre; in Raum und Zeit erſcheint jede Vorſtellung in einem beſtimmten ihr allein zugehörigen Punkt, in dieſem Hier und in dieſem Jetzt unterſcheidet ſie ſich von allen übrigen, ſo daß eine Verwechslung, eine Vermiſchung, eine Confuſion vollkommen unmöglich iſt. Wenn zwei Dinge in derſelben Zeit exiſtiren, ſo ſind ſie doch durch den Raum getrennt: ſie ſind zugleich da, aber in verſchiedenen Orten; wenn zwei Dinge in demſelben Orte ſich befinden, ſo ſind ſie durch die Zeit geſchieden, ſie ſind in demſelben Raum, aber nicht zugleich, ſondern nacheinander. So ſcheidet die Zeit, was der Raum vereinigt, und ebenſo ſcheidet der Raum, was die Zeit nicht ſcheidet. Ohne Raum und Zeit wäre nichts zu unterſcheiden; in Raum und Zeit iſt alles zu unterſcheiden. Und daß alles unterſchieden werden könne, daß es nichts Indiscernibles gebe, darin beſteht die erſte Bedingung, alſo die erſte Möglichkeit aller Erkenntniß. Leibniz hatte richtig eingeſehen, daß dieſer Satz die Bedingung aller Erkenntniß ſei, aber die Bedingungen ſeines Satzes ſelbſt hatte er nicht erkannt. Erſt durch Kant erhält jener Satz ſeinen Werth. Raum und Zeit ſind die Principien alles Unterſcheidens, das wahre „principium indiscernibilium“, und da das abſolut Unterſchiedene das einzelne Ding oder das Individuum iſt, ſo hat Schopenhauer ganz Recht, wenn er Raum und Zeit mit dem ſcholaſtiſchen Ausdruck als das wahre und einzige „principium individuationis“ bezeichnet.

b. Die Zeit und die Denkgesetze.

Der Satz der Verschiedenheit ist kein Denkgesetz, wofür ihn die Logik ausgiebt; er ist es deßhalb nicht, weil der Verstand in so vielen Fällen unvermögend ist, dieses Gesetz zu befolgen: nämlich in allen Fällen, wo es sich um rein räumliche oder zeitliche Unterschiede handelt.

Auch die beiden anderen Denkgesetze des Widerspruchs und Grundes bedürfen, um begriffen zu werden, der Anschauung. Sie sind nichtssagend ohne die Anschauung der Zeit. Kant hat diese wichtige Bemerkung schon in seiner Inauguralschrift sehr scharfsinnig gemacht. Wenn der Satz vom Widerspruch bloß sagt: daß einem Dinge nicht zwei entgegengesetzte Prädicate, wie A und Nicht-A, zukommen können, so ist er selbst im Sinne der formalen Logik falsch; er sagt, daß sie ihm nicht zugleich zukommen können: also die Zeitbestimmung ist die Bedingung, unter der allein das Denkgesetz gilt. Und der Satz vom Grunde, wonach jede Veränderung ihre Ursache hat, ist eine Verknüpfung zweier Begebenheiten, die nur begriffen werden kann als eine nothwendige Zeitfolge: so ist es wiederum die Zeitbestimmung, welche das Denkgesetz erklärt*).

---

*) Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, sed tamen praecipuas constituit conditiones, quibus faventibus secundum rationis leges mens notiones suas conferre possit; sic, quid sit impossibile, judicare non possum, nisi de eodem subjecto eodem tempore praedicans A et non A etc. Ibid. § 15. Coroll.

Gegen das oben erörterte Verhältniß der Zeit zu den Denkgesetzen haben die „Beiträge" (Seite 250 — 51) zwei Einwürfe gerichtet, die einen unkundigen und oberflächlichen Leser verwirren können.

1. Es sei nicht richtig, daß die kantische Habilitationsschrift die Geltung der Denkgesetze durch die Zeit bedinge; denn in der angeführten

c. Die Zeit als Princip der Continuität.

Leibniz hatte die Natur von Raum und Zeit nicht durchschaut; er hielt den Begriff der Zeit für ein Abſtractum, welches

---

Stelle ſtehe nur, „daß die Zeit die Anwendung der Denkgeſetze begünſtige". Ein ſeltſamer Einwurf, der dem Begünſtigen das Wort zu reden ſcheint und vielleicht mit heimlicher Satyre eine Zeit verſpottet, in der die Begünſtigung ſich gewöhnt hat, die Rolle der Bedingung zu ſpielen! Wenn ſich die Denkgeſetze in ihrer Anwendung von der Zeit begünſtigen laſſen, ſo dürfen daſſelbe auch im Intereſſe ihrer Anwendung die Philoſophen einer ſo gunſtreichen Zeit thun. Nur ſollte man dem rechtſchaffenen und grundehrlichen Kant, der nie Günſtling war und nie welche gemacht hat, nicht zumuthen, eine Begünſtigungstheorie erfunden zu haben, um die Denkgeſetze zur Geltung zu bringen. Und ebenſowenig ſollte man einem Denker, wie Kant, zumuthen, etwas Sinnloſes geſagt zu haben. Denn welchen denkbaren Sinn kann die Phraſe haben, „daß die Zeit die Anwendung der Denkgeſetze begünſtige"?

Die Stelle ſteht ja da, ich habe ſie wörtlich angeführt, und ſelbſt die Beiträge konnten das Citat nicht vermiſſen. „Die Zeit," ſagt Kant wörtlich, „giebt zwar nicht dem Denken ſeine Geſetze, wohl aber ſtellt ſie die Hauptbedingungen feſt, unter deren Einfluß der Verſtand ſeine Begriffe den Denkgeſetzen gemäß anwendet, wie ich denn, ob etwas unmöglich iſt, nur ſo beurtheilen kann, daß ich von demſelben Subjecte ausſage, es ſei in derſelben Zeit A und Nicht-A." So iſt der Satz der Unmöglichkeit oder des Widerſpruchs an die Zeitbeſtimmung gebunden als an ſeine Bedingung, und nur unter dieſer einſchränkenden und erklärenden Bedingung anwendbar. So lautet die kantiſche Lehre, und der gegen mich gemachte Einwand iſt mithin ſo nichtig als er komiſch iſt. Was helfen denn meine Citate, wenn man ſie ſo obenhin lieſt und aus dem Zuſammenhange das unwichtigſte Wort herausgreift zu einer Erklärung, die eben ſo unverſtanden iſt als unverſtändlich?

2. Der zweite Einwand ſcheint ernſthafter, aber ich fürchte, daß er für die Beiträge noch ſchlimmer ausfällt. Die Kritik der reinen Vernunft ſoll in der tranſſcendentalen Logik das Denkgeſetz des Widerſpruchs in der Formel, welche in der Habilitationsſchrift noch vorkommt, „ausge-

aus der Wahrnehmung unſerer inneren Zuſtände und deren Folge geſchöpft ſei. Dieſe Anſicht war in doppelter Hinſicht falſch:

---

löſcht und als unrichtig bezeichnet" haben. Dort nämlich ſagt Kant mit klaren Worten, „der Satz des Widerſpruchs als ein bloß logiſcher Grundſatz muß ſeine Anſprüche gar nicht auf die Zeitverhältniſſe einſchränken, daher iſt eine ſolche Formel der Abſicht deſſelben ganz zuwider."

Warum haben die Beiträge die Stelle zwar angeführt, aber nicht citirt? Ich darf nicht annehmen, daß ſie es abſichtlich vermieden, um nicht merken zu laſſen, daß ſie paßt, wie die Fauſt auf's Auge. Sie ſteht in dem Abſchnitte „von dem oberſten Grundſatz aller analytiſchen Urtheile"; es heißt in der Stelle ſelbſt „der Satz des Widerſpruchs als ein bloß logiſcher Grundſatz u. ſ. f." Soll ich von vorn anfangen und wiederholen, daß nach Kant analytiſche Urtheile nichts gelten in der Erkenntniß der Dinge; daß der Satz des Widerſpruchs „als ein bloß logiſcher Grundſatz" nur die Formel kennt A = A, die freilich keine Zeitbeſtimmung braucht? Sobald aber das Denkgeſetz angewendet wird auf die Dinge (Erſcheinungen), tritt es unter die Bedingung der Zeit. Die Habilitationsſchrift redet von der Anwendung des Denkgeſetzes, die Vernunftkritik in der angeführten Stelle redet von ihm als einem „von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundſatz". Das ſind zwei verſchiedene Bedeutungen, die das Denkgeſetz hat; in der einen fordert es die Zeitbeſtimmung, in der andern ſchließt es ſie aus.

Soll etwa, höre ich den Gegner erſtaunt fragen, das Denkgeſetz nach Kant am Ende noch zweideutig werden und amphiboliſch? Er zürne nicht mir, wenn es ſich wirklich ſo verhält. Es giebt in der Kritik der reinen Vernunft einen Abſchnitt „von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe". Als die erſten Begriffe dieſer Art nennt die Vernunftkritik den der „Einerleiheit und Verſchiedenheit", der „Einſtimmung und des „Widerſtreits". Ihre Geltung iſt eine andere in Rückſicht der Erſcheinungen, eine andere in Rückſicht auf die Dinge an ſich oder die bloßen Begriffe: darin beſteht ihre Amphibolie, deren Nichtbeachtung, wie Kant zeigt, die Verwirrung der Begriffe zur nothwendigen Folge hat.

1) war der Begriff durch einen fehlerhaften Zirkel gebildet, und 2) war dieſer ſo gebildete Begriff zu eng. Die Aufeinanderfolge verſchiedener Zuſtände iſt eine Succeſſion oder Zeitfolge: ſo ſchöpfte Leibniz den Begriff der Zeit aus der Zeitfolge. Aber die Zeit iſt nicht bloß Succeſſion, ſondern auch Simultaneität, nicht bloß ein Nacheinander, ſondern auch ein Zugleich: von dieſen beiden Zeitbeſtimmungen ſetzte Leibniz die eine voraus und vergaß gänzlich die andere; er betrachtete die Zeitfolge als ein Merkmal, enthalten in dem Begriff der Veränderung. Wäre dieß der Fall, ſo könnte die Zeit nichts anderes ſein als Zeitfolge, ſo wäre die Succeſſion die einzige Zeitbeſtimmung *).

Weil die Veränderung eine Reihenfolge verſchiedener Zuſtände in demſelben Subjecte ausmacht, darum iſt dieſe Reihenfolge eine Zeitfolge; darum iſt alle Veränderung nur möglich in der Zeit, d. h. mit anderen Worten, die Zeit iſt die Bedingung, unter der allein Veränderung ſtattfinden kann. Das iſt zugleich der einfache und vollkommen anſchauliche Grund, warum jede Veränderung eine continuirliche ſein muß. Leibniz hatte das Geſetz der continuirlichen Veränderung aufgeſtellt, es war das wichtigſte ſeiner Metaphyſik, aber ihm fehlte mit dem richtigen Begriffe der Zeit der Schlüſſel zu ſeinem Geſetze. Etwas verändert ſich, heißt: es durchläuft eine Reihe verſchiedener Zuſtände. Wenn dieſe verſchiedenen Zuſtände ſo aufeinander folgen, daß von dem einem zum anderen kein Uebergang ſtattfindet, keine Reihe von Zwiſchenzuſtänden durchlaufen wird, ſo iſt die Veränderung in jedem Augenblicke unterbrochen, ſo hört ſie im Zuſtande A auf und fängt im Zuſtande B ganz von neuem an, ſo iſt die Veränderung nicht continuirlich. Sie iſt continuirlich, wenn ſie in keinem Momente aufhört, wenn ſie ununterbrochen

*) De mundi sensibilis etc. § 14. De tempore. Nr. 5.

fortdauert. Und der Grund, daß ſie ununterbrochen fortdauert, liegt einzig und allein in der Zeit. Der Zuſtand A iſt in einem beſtimmten Zeitpunkte, der Zuſtand B in einem anderen; zwiſchen zwei Zeitpunkten iſt Zeit d. h. eine unendliche Reihe von Zeitpunkten, denn der Zeitpunkt iſt nicht Theil, ſondern Grenze der Zeit. Alſo muß in der Veränderung zwiſchen den beiden Zuſtänden A und B eine unendliche Reihe von Zeitpunkten durchlaufen werden, während welcher Zeit das Subject der Veränderung nicht mehr A und noch nicht B iſt; gar nichts kann es nicht ſein, es muß daher verſchiedene Zuſtände zwiſchen A und B durchlaufen d. h. ſich fortwährend verändern. Aus dieſem Begriff der continuirlichen Veränderung folgt eine wichtige geometriſche Einſicht: daß nämlich eine gerade Linie, wenn ſie continuirlich fortgehen ſoll, nie ihre Richtung verändern kann, daß die continuirliche Veränderung der Richtung nur möglich iſt in der Curve, nie in gebrochenen Linien oder in Winkeln, daß es alſo unmöglich iſt, in einer continuirlichen Bewegung die Seiten eines Dreiecks zu durchlaufen. Käſtner ſah, daß dieſe Unmöglichkeit aus dem Begriffe der continuirlichen Veränderung folge; er forderte die Leibnizianer auf, dieſe Unmöglichkeit zu beweiſen. Kant bewies ſie aus dem Begriffe der Zeit. Die Linien ab und bc treffen ſich in dem Scheitelpunkte b; eine andere Richtung iſt von a nach b, eine andere von b nach c. In dem Punkte b hört die eine Richtung auf und fängt die andere an. Soll in dieſen Linien vom Punkte a bis zum Punkte c ein continuirlicher Fortſchritt möglich ſein, ſo müſſen im Punkte b die verſchiedenen Bewegungen von a nach b und von b nach c zugleich ſtattfinden; dieß aber iſt unmöglich, vielmehr muß im Punkte b erſt die Bewegung von a nach b aufhören, bevor die von b nach c beginnt; alſo verändert ſich hier die Richtung in zwei verſchiedenen Zeit-

punkten, und da zwiſchen zwei Zeitpunkten nothwendig Zeit iſt, ſo wird der bewegliche Punkt in dieſer Zwiſchenzeit weder nach b noch nach c ſich bewegen, d. h. er wird im Punkte b ruhen oder die Bewegung unterbrechen, womit die Continuität der Veränderung, aber auch die Veränderung ſelbſt aufgehoben iſt*).

So begründen Raum und Zeit den Satz der Verſchiedenheit. Die Zeit erklärt durch die Beſtimmung des Zugleich den Satz der Unmöglichkeit oder des Widerſpruchs, ſie erklärt durch die Beſtimmung der Succeſſion den Satz des Grundes, ſie erklärt durch die Natur ihrer Größe das Geſetz der Continuität.

5. Raum und Zeit als reine Anſchauungen.

Es iſt bewieſen, daß Raum und Zeit urſprüngliche Vorſtellungen, daß dieſe Vorſtellungen Anſchauungen, daß alſo, kurz geſagt, Raum und Zeit urſprüngliche Anſchauungen ſind. Aber was für Anſchauungen ſind Raum und Zeit? Doch offenbar ſolche, denen etwas außer uns entſpricht, etwas Objectives und Reales, in jedem Fall ſolche, deren Gegenſtand uns von außen gegeben iſt, alſo empiriſche Anſchauungen: ſei es nun, daß beide etwas Fürſichbeſtehendes, Weſentliches, Subſtanzielles ſind oder nur Eigenſchaften und Merkmale der einzelnen Objecte, oder endlich die Relationen, in denen ſich die Dinge zu einander verhalten? Namentlich den Raum pflegt man ſich ſo ſubſtanziell vorzuſtellen, als ob er das leere Behältniß der Welt, das große Receptaculum aller Dinge wäre, das als etwas Fürſichbeſtehendes unabhängig von uns exiſtirt. Es iſt ſehr leicht einzuſehen mit einer geringen Ueberlegung, das von jenen drei möglichen Fällen, die Raum und Zeit haben könnten, wenn ſie Realitäten

*) Tempus est quantum continuum et legum continui in mutationibus universi principium. Ibid. § 14. Nr. 4.

wären, keiner ſtattfindet. Wären Raum und Zeit Eigenſchaften, welche den Dingen anhängen, oder wären ſie, wie Leibniz wollte, Verhältniſſe, welche die Dinge äußerlich ordnen, ſo könnten ſie in beiden Fällen nicht ohne die Dinge vorgeſtellt werden, ſo wäre die Abſtraction von den Dingen zugleich die Abſtraction von Raum und Zeit, und mit der Vorſtellung von jenen wären auch dieſe Vorſtellungen aufgehoben. Das aber iſt unmöglich. Wir können von den Dingen abſtrahiren, niemals von Raum und Zeit: Beweis genug, daß dieſe beiden Vorſtellungen nicht mit den Dingen gegeben ſind, denn ſonſt müßten ſie auch mit den Dingen aufgehoben ſein.

Setzen wir aber den Raum, wie es die alten Kosmologen, die Mathematiker, Kant ſelbſt in ſeiner letzten vorkritiſchen Schrift wollte, als etwas Fürſichbeſtehendes, Reales, gleichſam als den Gegenſtand unſerer äußeren Anſchauung, ſo rettet dieſe Vorſtellung ſcheinbar die Urſprünglichkeit des Raumes, befriedigt durch ihre Gegenſtändlichkeit den realiſtiſch-dogmatiſchen Sinn, aber näher betrachtet, unterliegt ſie allen möglichen Schwierigkeiten und löſt nicht eine. Was iſt dieſer reale Raum? Das Weſen, in welchem alle anderen ſind. Es dürfte außer ihm nichts ſein. Denn was außer ihm wäre, müßte offenbar in einem anderen Orte, in einem anderen Raume ſein, es müßte alſo verſchiedene, von einander völlig getrennte Räume geben, die ſich nicht im Raum unterſcheiden könnten, weil es ja dann nur einen Raum gäbe, in dem jene beiden Räume als Theile enthalten wären. Iſt aber alles im Raume enthalten, ſo iſt auch alles räumlich, und es muß dann folgerichtig nicht bloß die Erkenntniß, ſondern auch die Exiſtenz und Möglichkeit aller nicht räumlichen Weſen geleugnet werden. Iſt ferner der Raum Gegenſtand unſerer Anſchauung, ſo könnte dieß nur der begrenzte

Raum sein, und man müßte den unbegrenzten Raum entweder ganz in Abrede stellen oder für ein Product unserer Einbildungskraft erklären. Aber was ist jenseits des begrenzten Raumes? Was ist der begrenzte Raum anders als ein Theil des Raumes? Der Raum als solcher muß unbegrenzt sein. Aber wie kann der unbegrenzte Raum jemals Gegenstand sein unserer stets begrenzten Anschauung? Der Gegenstand unserer Anschauung ist gegeben. Wie kann das Unbegrenzte als Gegenstand in unserer Anschauung gegeben sein? Also entweder ist der Raum anschaulicher Gegenstand und als solcher begrenzt und nur begrenzt, also nicht Raum, der ja nothwendig unbegrenzt ist; oder der Raum ist unbegrenzt und als solcher nicht Gegenstand unserer Anschauung. Endlich wie kann uns überhaupt der Raum gegeben sein? Er müßte doch wohl von außen gegeben sein? Also müßte er außer uns sein, also in einem anderen Orte, in einem anderen Raume als wir; und in der That nichts Ungereimteres läßt sich sagen*).

*) Angenommen der Raum sei Realität an sich, so würden zur Bestimmung desselben drei Möglichkeiten eintreten, von denen jede widersinnig ist. So lautet meine obige Darstellung, von der die „Beiträge" (S. 256) sagen, sie sei „eine umschreibende Begründung, die als kantisch auftritt u. s. f." Sie wollen damit den Schein erzeugen, als ob meine Darstellung nicht kantisch sei.

In seiner Habilitationsschrift (Sect. III. §. 15. D.) führt Kant genau diesen Beweis: ist der Raum etwas Reales an sich, so ist er entweder das unendliche Behältniß aller möglichen oder das Verhältniß (Relation) aller wirklichen Dinge; er ist keines von beiden, also ist er nichts Reales an sich; wäre der Raum etwas Objectives, so müßte er entweder ein Ding (ens) oder Eigenschaft (affectio) eines Dinges sein (Sect. III. §. 15. E.). Die drei kantischen Möglichkeiten für den falschen Begriff des Raumes sind demnach: Wesen oder Eigenschaft oder

Aber in welcher Weiſe auch der Raum Gegenſtand unſerer Anſchauung ſein möge, in allen Fällen wäre er dann empiriſch gegeben, wir könnten dann nur durch Erfahrung ſeiner gewiß werden, und alle unſere Raumvorſtellungen und Raumerkenntniſſe wären empiriſch. Sind ſie empiriſch? Sind die Raum- und Zeitgrößen in der Erfahrung gegeben? Wo iſt denn

---

Verhältniß. Meine obige Darſtellung tritt daher nicht bloß als kantiſch auf; ſie iſt kantiſch.

Wäre der Raum gegeben, ſage ich im Sinne Kant's, ſo müßte er doch wohl von außen gegeben ſein. Dagegen die Beiträge: „ich vermiſſe das Citat, wo Kant einen indirecten Beweis durch „„er müßte doch wohl von außen gegeben ſein““ einführt, um die Möglichkeit, daß er von innen gegeben ſei, bittweiſe auszuſchließen."

Es ſcheint faſt, die Beiträge wollen ein Citat für die Worte „doch wohl", da ſie dieſelben ſperren. Dieſe Worte wollen ſich die Beiträge in ihrem „vielgeleſenen Kant" ſelbſt ſuchen, ſie werden ſie finden.

Um aber nicht von den Sylben, ſondern von der Sache zu ſprechen, ſo iſt das vermißte Citat nicht weniger als der ganze Kant. Es handelt ſich um die Möglichkeit des Raumes als empiriſcher Anſchauung (S. 333 u. 36), um den Raum als Gegenſtand der äußeren Anſchauung! Wäre der Raum in dieſem Sinne gegeben, ſo könnte er nur von außen gegeben ſein. Wo exiſtirt bei Kant die Möglichkeit, daß etwas Empiriſches (etwas Reales außer uns) von innen gegeben ſein könne? Die Unmöglichkeit in dieſem Falle iſt ſelbſtredend und keineswegs erſt zu erbitten. Dieſe Augenfälligkeit zu bezeichnen, brauchte ich die Worte „er müßte doch wohl von außen gegeben ſein". Ich hätte den Beiträgen gegönnt, da ſie mir in der Sache nichts anhaben können, ſich wenigſtens an den Sylben zu entſchädigen. Aber ich kann ſie auch darin nicht ſchadlos halten.

Alſo ein Citat verlangen die Beiträge für den Satz, daß nach Kant das empiriſch Gegebene von außen gegeben ſei? Suchet, ſo werdet ihr finden! Da Kant's Werke gedruckt ſind, warum ſoll ich ſie abſchreiben?

in der Erfahrung der mathematiſche Punkt und bloß dieſer? Die Linie, die Fläche, der Körper, bloß als mathematiſche Größen? Wo iſt die Zahl als ſolche? Die Zahl entſteht, indem wir zählen; wir machen die Zahl; die Figur entſteht, indem wir ſie conſtruiren; ſie iſt nichts als dieſe unſere Conſtruction. Wenn wir den Punkt a im kürzeſten Wege bis zum Punkte b ausdehnen, ſo entſteht die gerade Linie ab; wenn wir dieſe Linie um ihren feſten Punkt a in derſelben Ebene herumbewegen, bis der bewegliche Punkt b in ſeinen urſprünglichen Ort zurückgekehrt iſt, ſo entſteht der Kreis; wenn wir den Bogen des Halbkreiſes um den Durchmeſſer rotiren laſſen, ſo entſteht die Kugel. Was ſind Linie, Kreis, Kugel anderes als bloße Raumgrößen? Was ſind dieſe Raumgrößen anderes als unſere Conſtructionen? Die mathematiſche Größe kann ſich auch in einem ſinnlichen Stoffe verkörpern, die Kugel kann von Holz ſein; dieſer ſinnliche Stoff iſt freilich von außen gegeben, aber er gehört auch nicht zu der Größe als ſolcher und iſt für den mathematiſchen Begriff zufällig und ohne jede Bedeutung. Die mathematiſchen Größen beſtehen als ſolche nirgends weiter als in Raum und Zeit, dieſe Raum- und Zeitgrößen ſind nirgends weiter als in unſerer Anſchauung und durch dieſe: alſo kann Raum und Zeit nichts anderes ſein als ſelbſt dieſe Anſchauung, die nicht empiriſch iſt, ſondern rein.

Wären Raum und Zeit empiriſche Anſchauungen, ſo wäre die Mathematik eine Erfahrungswiſſenſchaft, ſo wären alle ihre Sätze empiriſch, ſo wäre keiner allgemein und nothwendig, ſo bliebe es dahingeſtellt, ob zweimal zwei immer gleich vier iſt. So gewiß die mathematiſchen Erkenntniſſe ſchlechterdings allgemein und nothwendig ſind, ſo gewiß iſt die Mathematik keine Erfahrungswiſſenſchaft, ſo gewiß ſind Raum und Zeit nicht empiriſche Anſchauungen. Sie ſind nicht von außen gegeben, wie die Ob-

jecte der ſinnlichen Anſchauung; ſie ſind nicht ſinnliche Anſchauungen, denen Dinge außer uns entſprechen, ſondern bloße Anſchauungen; ſie ſind nicht Vorſtellungen von Etwas, das uns wie ein Sinnenobject gegeben wäre, ſondern ſie ſind bloße Vorſtellungen, nichts als ſolche, aber nicht etwa willkürliche oder zufällige, die man haben und eben ſo gut nicht haben kann, ſondern nothwendige und urſprüngliche, ohne welche wir nichts Gegebenes vorzuſtellen, zu unterſcheiden, zu erkennen vermögen*).

Und ſo iſt folgendes das bündige und unumſtößliche Ergeb-

*) Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas nisi comparativa, qualis acquiritur per inductionem h. e. aeque late patens ac observatur, neque necessitas — et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibns primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum. De mundi sensibilis etc. Sect. III. §. 15. D.

Wären Raum und Zeit empiriſche Anſchauungen, ſo wäre die reine Mathematik unmöglich. Ohne reine Mathematik keine angewandte. Man darf daher im Sinne Kant's ſagen: die Mathematik wäre unmöglich. Auch nach den Worten Kant's. Warum hätte Kant ſonſt die Frage geſtellt: wie iſt reine Mathematik möglich? Er wollte zeigen, daß ſie nur möglich ſei, wenn Raum und Zeit urſprüngliche und reine Anſchauungen ſind.

Die „Beiträge" (S. 244) zweifeln, ob dieß kantiſche Lehre ſei. „Kant kann nur meinen, ſo bliebe die (innere) Möglichkeit der reinen Mathematik unerklärt, was einen ganz anderen Sinn hat und eine behutſamere Behauptung iſt als der weit ausgreifende Satz, ſo würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen."

1) Die „Beiträge" wollen zunächſt ihr eigenes Citat aus Kant leſen, um ſich zu überzeugen, wie man einen Philoſophen citiren und doch nicht hören kann, was er ſagt. Die angeführte Stelle (Kr. d. r. V. Transſc. Aeſth. I Abſchn. §. 3) heißt: „unſere Erklärung macht allein

niß der ganzen Unterſuchung: 1) Raum und Zeit ſind nicht abgeleitete Vorſtellungen, ſondern urſprüngliche; 2) dieſe ur-

die Möglichkeit der Geometrie als einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori begreiflich."

Dazu citire ich II Abſchn. §. 5: „Alſo erklärt unſer Zeitbegriff die Möglichkeit ſo vieler ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori, als die allgemeine Bewegungslehre darlegt."

Noch ein Citat! (Proleg. I Theil. §. 12: „alſo liegen doch wirklich der Mathematik reine Anſchauungen a priori zu Grunde, welche ihre ſynthetiſchen und apodiktiſch geltenden Sätze möglich machen und daher erklärt unſere transſcendentale Deduction der Begriffe in Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine ſolche Deduction zwar eingeräumt, aber keineswegs eingeſehen werden könnte."

Damit vergl. De mundi sensib. etc. Sect. III. §. 15. D. Ich denke, der Citate ſind genug, ſelbſt für die Beiträge. Kant redet von der reinen Mathematik in ihrem ganzen Umfange, er ſagt auch ſchlechtweg „Mathematik".

2) Kant erklärt wörtlich, daß die reinen Anſchauungen a priori die Mathematik als Erkenntniß „möglich machen". Alſo iſt die Mathematik nur unter dieſer Bedingung möglich. Alſo iſt ſie ohne dieſe Bedingung unmöglich. Es wäre nach alle dem nicht kantiſch, zu ſagen, aus dem Gegentheile der transſcendentalen Aeſthetik folge die Unmöglichkeit der Mathematik?

Nach den Beiträgen ſoll Kant nur meinen können, daß dann die Möglichkeit der reinen Mathematik „unerklärt" bliebe. In Wahrheit kann er das weder meinen noch ſagen. Er ſagt an ſo vielen Stellen: dann bliebe die Möglichkeit der reinen Mathematik unerklärlich, unbegreiflich; ſie müſſe eingeräumt werden, denn die Thatſache iſt da, aber keineswegs könne ſie eingeſehen werden. Wenn Kant nur meinte, jene Möglichkeit bliebe „unerklärt", ſo wäre nicht ausgeſchloſſen, daß ſie nach einer anderen Theorie erklärt werden könnte. Wenn er aber ſagt, ſie bleibt unerklärlich, ſo hält er ſeine Theorie für die einzige Möglichkeit der Erklärung. Die Thatſache der reinen Mathema-

ſprünglichen Vorſtellungen ſind ſie, nicht als begrenzte, ſondern als unbegrenzte Größen; 3) dieſe urſprünglichen Vorſtellungen des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit ſind nicht Begriffe ſondern Anſchauungen; 4) dieſe urſprünglichen Anſchauungen ſind nicht empiriſche, ſondern reine, was ſo viel ſagen will als Anſchauungen ohne gegebenes Object, d. h. Formen der Anſchauung*).

Will man ſich dieſe reinen Vernunftformen gegenſtändlich machen, gleichſam in einem Bilde vergegenwärtigen, ſo wird man in dieſem natürlichen Beſtreben immer wieder auf ſie ſelbſt zurückgewieſen. Weil ſie die Bedingungen aller unſerer Vorſtellungen ſind, weil ſie ſelbſt alles anſchaulich machen, eben deßhalb können ſie durch keine empiriſche Vorſtellung anſchaulich gemacht werden. Das einzige Bild der Raumgröße iſt die Zahl, deren Zuſammenfaſſung eine unendliche Zeit erfordert; das einzige Bild der Zeitgröße iſt die in's Endloſe fortfließende gerade Linie. So bildet der Raum gleichſam das Schema oder, wie ſich Kant in der Inauguralſchrift ausdrückt, den Typus, unter dem wir die Zeit verbildlichen. Kein Begriff kann dieſe Anſchauungen verdeutlichen, wohl aber können dieſe letzteren unſere Begriffe ver-

---

tik iſt nur unter dieſer Theorie erklärbar, ſie iſt nur unter den hier aufgeſtellten Bedingungen möglich. Ohne die kantiſche Theorie iſt die reine Mathematik ein unbegriffenes, bloß eingeräumtes, nicht eingeſehenes Factum; unter dem Gegentheile der kantiſchen Theorie wird ſie ein unmögliches. Das iſt Kant's Meinung in genauer Uebereinſtimmung mit ſeinen Worten, mit dem Buchſtaben und dem Geiſt ſeiner Lehre.

*) Tempus est intuitus non sensualis, sed purus. Conceptus spatii est intuituspurus. Ibid. §. 14. No. 3. §. 15. C. Ea itaque bina cogn. sens. principia non conceptus generales, sed intuitus singulares, attamen puri. §. 15. Coroll.

ſinnlichen, und die Zeit, wie wir geſehen haben, war die Bedingung und Erklärung der Denkgeſetze*).

Sind aber Raum und Zeit bloße Anſchauungen, die in keinem Falle von außen, ſondern nur durch die Vernunft ſelbſt gegeben ſind, ſo muß daſſelbe gelten von allem, das nur unter der Bedingung von Raum und Zeit ſein kann. Etwas, was es auch ſei, zu unſerem Gegenſtand haben, heißt daſſelbe von uns unterſcheiden, außer uns ſetzen, uns gegenüberſtellen. Es giebt keinen Gegenſtand ohne Gegenüberſtellung, die offenbar den räumlichen Unterſchied vorausſetzt. Gegenſtände ſind nur im Raum möglich, Veränderungen nur in der Zeit, alle Veränderungen, äußere ſowohl als innere. Die äußeren Veränderungen ſind Raumveränderungen oder Bewegungen; die inneren ſind, ganz allgemein ausgedrückt, Gemüthsveränderungen oder Vorſtellungen. Alſo können Gegenſtände und Veränderungen nur ſein unter der Bedingung von Raum und Zeit, alſo ſind ſie, wie dieſe ſelbſt, bloße Anſchauungen oder Vorſtellungsformen. Die Vernunft braucht nichts weiter als Raum und Zeit, um Gegenſtände und Veränderungen vorſtellen zu können. Wenn wir eine Linie conſtruiren, ſo iſt dieß eine bloße Vorſtellungsform, ein Product reiner Anſchauung. Iſt dieſe Vorſtellungsform nicht Gegenſtand, nicht Veränderung, da ſie doch offenbar in der Bewegung eines Punktes beſteht?

Aber vermöge der anſchauenden Vernunft, d. h. durch Raum und Zeit, iſt uns auch nur die Form des Gegenſtandes, die Form der Veränderung und ihrer jeweiligen Zuſtände gegeben, nicht die Materie, nicht das qualificirte Etwas, das den Inhalt

*) Ideo etiam spatium temporis ipsius conceptui ceu typus adhibetur, repraesentando hoc per lineam, ejusque terminos per puncta. Ibid. §. 15. Coroll.

des Gegenstandes und der Veränderung ausmacht. Zwar die mathematischen Größen, die Figuren und Zahlen, sind auch ihrem ganzen mannigfaltigen Inhalte nach lediglich durch die Vernunftanschauung gegeben, denn sie sind nichts als unsere Constructionen, aber in diesem Falle ist der vorgestellte Inhalt selbst nichts anderes als Form, denn der Stoff, aus welchem die mathematischen Größen gebildet sind, ist die reine Anschauung selbst.

II.

Raum und Zeit als Bedingungen aller Erscheinung.

Unsere Vorstellungen haben noch anderen Inhalt als bloß den mathematischen der Größe; sie sind durch ihre Beschaffenheit verschieden, und diesen Unterschied der Qualität kann die bloße Anschauung in keiner Weise machen, dieser Stoff unserer Vorstellungen kann durch bloße Vernunft nicht gegeben sein; es bleibt daher nur übrig, daß er uns von außen gegeben ist, oder daß wir denselben von außen empfangen haben. Man wolle den Ausdruck „von außen gegeben" nicht dem Wortlaut zuliebe falsch auffassen. Der Gegensatz davon heißt: durch uns gegeben. Also verstehe man darunter ein Datum im Gegensatze zum Product, d. h. ein Datum, welches wir nicht vermöge der reinen Vernunft hervorbringen oder machen, sondern als ein vorhandenes finden; das Datum kann räumlich genommen außer uns oder in uns vorhanden sein. Die Auffassung der so gegebenen Thatsache ist unter allen Umständen das receptive Vermögen, wodurch wir das uns Gegebene wahrnehmen oder finden: also unsere wahrnehmende Empfindung oder Sinnlichkeit, die auf mannigfaltige Art afficirt werden kann und in der That afficirt wird. In jedem Fall also kann jener gegebene Stoff von uns nur sinnlich wahrgenommen

werden und ist in dieser Rücksicht strenggenommen nichts anderes als unsere Empfindung. Da nun keine unserer Empfindungen irgend wo anders stattfinden kann, als in uns, so sieht man, wie der Ausdruck „sie ist von außen gegeben", etwas ganz Ungereimtes bedeutet, wenn man ihn wörtlich oder räumlich versteht. Weder können unsere Empfindungen in einem anderen Orte sein als wir, noch können sie außer dem Raume sein, der ein Vermögen unserer reinen Vernunft bildet. Der Ausdruck, wenn man ihn falsch versteht, führt geraden Weges von der kantischen Philosophie ab und verwirrt von neuem die kaum gereinigten und festgestellten Begriffe. Etwas ist uns von außen gegeben, kann im wohlverstandenen Geiste der kantischen Philosophie nur heißen: der Ursprung davon ist nicht die reine Vernunft, d. h. es ist nicht a priori gegeben, es ist kein reines Vernunftproduct, und will man, was in diesem Sinne nicht „a priori" gegeben ist, als ein Datum „a posteriori", als etwas von außen Gegebenes bezeichnen, so brauche man den Ausdruck getrost und verstehe ihn nicht so, als ob wir die Empfänger, und irgend ein Wesen außer uns, ich weiß nicht welches, der Geber wäre.

Es leuchtet darum ein, daß aller mögliche Inhalt der menschlichen Vernunft, der nicht durch die reine Vernunft selbst erzeugt ist, wie z. B. die mathematischen Formen solche reine Vernunftproducte sind, nur gegeben sein kann in Weise der Empfindung. Was wir weder hervorbringen noch empfinden, das ist vollkommen unabhängig von unserer Vernunft, unabhängig also von allen Vernunftformen, in die es sich nicht einkleiden läßt, das existirt nicht in der Vernunftanschauung, also nicht in Raum und Zeit, das nennen wir Ding an sich, und da Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen sind, unter denen wir alles

vorſtellen, ſo iſt klar, daß jede Vorſtellung von einem Dinge an ſich unmöglich iſt.

Die Verknüpfung zwiſchen Anſchauung und Ding an ſich iſt unmöglich, weil ſich beide ihrem Begriffe nach vollkommen ausſchließen. Die Verknüpfung zwiſchen Anſchauung und Empfindung dagegen iſt nothwendig, weil jene dieſe einſchließt und in ſich begreift. Die Empfindungen müſſen angeſchaut werden. Anſchauen heißt vorſtellen in Raum und Zeit. Alle Empfindungen müſſen in Raum und Zeit vorgeſtellt werden. Die Empfindung giebt den ſinnlichen Inhalt, die Anſchauung fügt hinzu die Form der Vorſtellung: ſo bildet die Verknüpfung von Anſchauung und Empfindung die ſinnliche Vorſtellung oder die Erſcheinung. Erſcheinung iſt angeſchaute Empfindung; ſie iſt Vorſtellung, deren Inhalt oder Materie die ſinnlichen Thatſachen der Empfindung, deren Form die reine Anſchauung bildet. Ohne die Form wären die Empfindungen ein undurchdringliches Chaos, deſſen Inbegriff man nicht Vernunft nennen könnte. Die Form der Anſchauung entwirrt das Chaos, indem ſie daſſelbe in die Reihe verſchiedener Vorſtellungen auflöſt, oder, was daſſelbe heißt, indem ſie es in Raum und Zeit vorſtellt. Die Empfindungen werden im Raum vorgeſtellt, d. h. ſie werden räumlich verknüpft oder nebeneinander geordnet; ſie werden in der Zeit vorgeſtellt, d. h. ſie werden zeitlich verknüpft, entweder als gleichzeitige oder als nicht gleichzeitige (ſucceſſive) verbunden. Wir ordnen unſere Empfindungen im Raum, wir ordnen ſie nebeneinander, d. h. wir unterſcheiden ſie örtlich, ſtellen ſie vor als örtlich verſchieden, alſo auch von uns örtlich oder räumlich verſchieden: wir ſtellen ſie uns gegenüber oder machen ſie zu unſerem äußeren Gegenſtande. Empfindungen werden gleichzeitig verbunden, d. h. ſie bilden in dieſem Zeitpunkte zuſammen unſeren

Gemüthszuſtand; ſie werden ſucceſſive verbunden, d. h. ſie bilden verſchiedene Gemüthszuſtände, die nach einander folgen. Alſo nur indem die Empfindungen räumlich und zeitlich geordnet (angeſchaut) werden, verknüpfen ſie ſich zu der Vorſtellung von Gegenſtänden und Zuſtänden oder werden, kurz geſagt, Erſcheinungen*).

Man wird jetzt einſehen, was es mit dem äußeren Gegenſtande für eine Bewandtniß hat. Der äußere Gegenſtand oder was wir das Ding außer uns nennen, iſt keineswegs Ding an ſich. Das Ding außer uns, in ſeine Beſtandtheile aufgelöſt, beſteht aus Empfindung und Anſchauung, iſt alſo theils unſer Datum theils unſer Product; es iſt gar nichts anderes als unſere Erſcheinung, unſere Vorſtellung. Das Ding an ſich iſt ein Wort, womit wir gerade das Gegentheil bezeichnen: dasjenige, was nie Erſcheinung, nie Vorſtellung ſein kann.

Unſere Gemüthszuſtände können wir nicht räumlich, ſondern nur zeitlich vorſtellen; die Zeit allein iſt die Bedingung, unter der ſie ſich unterſcheiden und vorſtellen laſſen. Nennen wir die Wahrnehmung deſſen, was in uns geſchieht, den inneren Sinn, ſo werden wir davon den äußeren Sinn unterſcheiden müſſen als die nach außen gerichtete Wahrnehmung. So hatte Locke bekanntlich Senſation und Reflexion in ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand unterſchieden. Die Unterſcheidung ſelbſt, namentlich die Bezeichnung „innerer Sinn", war ſchon lange vor Locke gebräuchlich. Kant nimmt ſie auf und knüpft daran den Unterſchied von Raum und Zeit. Die Zeit iſt die Bedingung aller Vorſtellungen des inneren Sinnes, der Raum

*) Principium formae mundi sensibilis est, quod continet rationem nexus universalis omnium, quatenus sunt phaenomena. Ibid. §. 13.

die Bedingung aller Vorstellungen des äußeren: darum nennt Kant den Raum die Form des äußeren Sinnes, die Zeit die Form des inneren. Er hätte diese Unterscheidung besser nicht gemacht. Die Sache gewinnt das Ansehen, als ob der äußere Sinn etwas ganz anderes wäre als der innere, als ob die Dinge außer uns eines besonderen Sinnes bedürften, als ob sie selbst etwas besonderes, von unseren Vorstellungen Unterschiedenes wären. Alles was wir wahrnehmen oder empfinden ist in uns, es wird außer uns vorgestellt, indem wir es räumlich unterscheiden, dadurch wird es äußerer Gegenstand der Wahrnehmung, und erst dadurch wird die Wahrnehmung selbst eine äußere. Der äußere Sinn ist nichts anderes als die räumlich vorstellende Wahrnehmung.

Außerdem sind ja alle Veränderungen in der Zeit, auch die räumlichen Veränderungen, die Bewegungen, die wir außer uns wahrnehmen. Also ist die Zeit mit eine Form des äußeren Sinnes. Endlich sind ja alle Erscheinungen, auch die räumlichen, unsere Vorstellungen, also Vorgänge in uns, die als solche zeitlich unterschieden und verknüpft werden. Der Unterschied von Raum und Zeit läuft also darauf hinaus, daß wir nicht alles Empfundene räumlich vorstellen können, wohl aber alles zeitlich vorstellen müssen, daß der Raum nur die äußeren Erscheinungen, die Zeit dagegen alle Erscheinungen, die äußeren und inneren, macht. Aus diesem Grunde nennt Kant die Zeit die „ursprüngliche Form der gesammten Sinnlichkeit *)".

III.

Idealität und Realität von Raum und Zeit.

So steht die Lehre von Raum und Zeit in allen Punkten

*) „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinun-

festbegründet da, und über ihren Rechtsanspruch auf Erkenntniß kann das letzte Urtheil gefällt werden. Was gelten Raum und Zeit in der Erkenntniß der Dinge? Es kommt darauf an, was man unter Dingen versteht. Versteht man darunter das Wesen der Dinge, abgesehen und unabhängig von der menschlichen Vernunft, die Dinge an sich, nennt man diese allein wahrhaft objectiv und real, so leuchtet ein, daß Raum und Zeit, als reine Vernunftformen, weder objectiv noch real, sondern völlig subjectiv und ideal sind*). Als Dinge genommen, sind sie vollkommen imaginär, denn sie sind nichts, was Dinge sein oder haben könnten, sie sind weder deren Substanz noch deren Eigenschaft noch deren Verhältniß. Versteht man dagegen unter den Dingen die Erscheinungen, die wir als in uns oder außer uns befindlich vorstellen müssen, so ist bewiesen, daß Raum und Zeit die Bedingungen sind, unter denen allein uns die Dinge erscheinen. Es kann nicht mehr gefragt werden, ob sie für die Erkenntniß der Dinge in diesem Sinne gültig sind, ob sie uns die Erscheinungen erkennbar machen, da sie es sind, die überhaupt die Erscheinungen machen. Wenn nun die Erscheinungen oder die anschaulichen Gegenstände es allein sind, die Objecte der Erfahrung werden können, so leuchtet ein, daß ohne Raum und Zeit keine Gegenstände empirischer Erkenntniß, also auch keine empirische Erkenntniß möglich ist. Verglichen mit den

gen überhaupt." Kritik der reinen Vernunft. Transscendentale Aesthetik. II Abschn. §. 6. c. Bd. II. S. 72.

*) Tempus non est objectivum aliquid et reale. — Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia nec accidens nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. De mundi sensibilis etc. Sect. III. §. 14. N. 5. §. 15. D.

Dingen an ſich, ſind Raum und Zeit durchaus ſubjectiv und ideal; verglichen mit den Objecten einer möglichen Erfahrung, den Erſcheinungen oder anſchaulichen Gegenſtänden, ſind ſie durchaus objectiv und real. Alſo als Bedingungen einer Erkenntniß der Dinge angeſehen oder transſcendental betrachtet, haben Raum und Zeit keinerlei Realität, wenn es ſich um Erkenntniß des Ueberſinnlichen (der Dinge an ſich) handelt, und ſie haben vollkommene Realität rückſichtlich aller empiriſchen Erkenntniß. Das Erſte nennt Kant „die transſcendentale Idealität" von Raum und Zeit, das Zweite nennt er deren „empiriſche Realität". Von einer abſoluten Realität beider iſt nicht die Rede *).

Weil Kant die erſte Behauptung, nämlich die transſcendentale Idealität von Raum und Zeit, zur Grundlage ſeiner ganzen Philoſophie macht, darum nennt er die letztere „transſcendentalen Idealismus". Sie lehrt, daß Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen oder Vernunftformen aller Vorſtellungen, darum aller Erſcheinungen ſind. Das Gewicht der Behauptung liegt in zwei Punkten: einmal daß Raum und Zeit Bedingungen ſind nur der Erſcheinungen, dann daß ſie deren nothwendige Bedingungen ſind. Wer die Behauptung in einem Punkte verneint, ſteht zu der kantiſchen Theorie im ausgemachten Gegenſatze. Will man Raum und Zeit als Bedingungen oder Eigenſchaften der Dinge ſelbſt nehmen, ſo verwandelt man bloße Vorſtellungen in Sachen und hebt, wie im Traum, den Unterſchied auf zwiſchen Ding und Vorſtellung. Beſtreitet man die Nothwendigkeit und empiriſche Realität von Raum und Zeit, ſo hebt man die Grundlage aller Erſcheinungen auf, ſo werden mit Raum und Zeit alle Erſcheinungen bloß zufällige Vorſtellungen, die ſo gut als

*) Kritik der r. Vernunft. Abſchn. I. §. 3. b. §. 6. c.

bloßer Schein ſind; dann hat man das Nothwendige, die wirkliche Sache, in bloße Vorſtellung verwandelt. Den erſten Irrthum findet Kant in Descartes, den zweiten in Berkeley. Jenem wirft er „träumenden", dieſem „ſchwärmenden Idealismus" vor; beide will er durch ſeinen Standpunkt widerlegt haben, den er als den „kritiſchen Idealismus" bezeichnet*).

*) Prolegomena. I Theil. §. 13. Anmerkung III.

Viertes Capitel.

Die Lehre von den Kategorien als Bedingungen der Erfahrungserkenntniß.

I.

Die Erklärung der Aufgabe.

1. Erfahrung als Naturwiſſenſchaft. Die Erfahrungsobjecte als Natur.

Die Möglichkeit der reinen Mathematik iſt erklärt. Die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt ſchon im voraus begründet, es wird näher unterſucht werden müſſen, wie eine ſolche Erkenntniß von Seiten ihrer factiſchen Exiſtenz möglich, von Seiten der rechtmäßigen nicht möglich iſt. So viel ſteht feſt, daß die möglichen Gegenſtände unſerer Erkenntniß nichts anderes ſein können als die Dinge in Raum und Zeit, d. h. die ſinnlichen Dinge oder unſere Erſcheinungen. Nennen wir nun alle Erkenntniß ſinnlicher Dinge Erfahrung, ſo wird die Frage lauten: *giebt es Erfahrung und wie iſt ſie möglich?* Die Erſcheinungen ſind entweder innere oder äußere; jene ſind unſere Gemüthszuſtände und deren Veränderungen, dieſe die Körper und deren Bewegungen. Die Erkenntniß der erſten beſteht in der inneren, die der anderen in der äußeren Erfahrung.

Die Wiſſenſchaft der inneren Erfahrung iſt die Pſychologie, die der äußeren iſt im engeren Sinne die Phyſik. Im weiteren Sinn nennen wir den Inbegriff aller Dinge in Raum und Zeit, d. h. den Inbegriff aller Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, Natur, ſo daß in dieſem Verſtande Erfahrungserkenntniß und Naturwiſſenſchaft Wechſelbegriffe ſind. Darum kann die obige Frage auch ſo geſtellt werden: giebt es Naturwiſſenſchaft und wie iſt ſie möglich? Doch wiſſen wir ſchon, in welchem Sinne überhaupt die kritiſche Philoſophie die Frage der Erkenntniß nimmt. Sie frägt nach der metaphyſiſchen Erkenntniß, die im Unterſchiede von jeder anderen ſogenannten Erkenntniß ſchlechterdings allgemein und nothwendig oder a priori iſt, was ſo viel heißt als Erkenntniß durch reine Vernunft. Darum wird in ihrem genauen und kritiſchen Verſtande die Frage ſo lauten: giebt es von den ſinnlichen Dingen eine reine Erkenntniß? Giebt es Erfahrung a priori? Giebt es reine Naturwiſſenſchaft und wie iſt ſie möglich?

Im Grunde iſt von dieſer Frage nur der zweite Theil zu löſen, da die Thatſache einer reinen Naturwiſſenſchaft bereits conſtatirt iſt. Die Sätze, daß die Subſtanz beharrt, daß jede Veränderung in der Natur ihre Urſache hat, bilden naturwiſſenſchaftliche Axiome, deren Verneinung jede Art einer phyſikaliſchen Erkenntniß aufheben würde. Nur die Erklärung dieſer Thatſache ſteht noch in Frage: wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich? Vor allem begreife man dieſe Frage in ihrem richtigen Verſtande, weil man ſonſt im Unklaren bleibt über den Geiſt der folgenden Unterſuchung. Es hat ſich gezeigt, daß nur unter gewiſſen Bedingungen, die in der menſchlichen Vernunft liegen, überhaupt Erſcheinungen möglich ſind. Jetzt ſoll unterſucht werden, ob es Bedingungen giebt, unter denen eine Erkenntniß jener Erſchei-

nungen, d. h. Erfahrung, möglich iſt. Giebt es keine Erfahrung, ſo giebt es offenbar auch nichts Erfahrbares, alſo keinen Gegenſtand einer möglichen Erfahrung. Offenbar ſind die Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen aller Gegenſtände einer möglichen Erfahrung. Und nennen wir den Inbegriff dieſer Gegenſtände Natur, nehmen wir das Wort Natur genau in dieſem Sinne, ſo ſind die Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Natur als eines Gegenſtandes möglicher Erfahrung, als eines erkennbaren Objects. Und in welchem anderen Sinn ſollte die kritiſche Philoſophie von der Natur reden? Natur an ſich möge es geben, wir wiſſen es nicht und reden nicht davon, aber Natur als Gegenſtand möglicher Erfahrung kann es nur geben, wenn es Erfahrung giebt. Dieſe Auseinanderſetzung ſchicke ich voraus, um vollkommen klar zu machen, daß in einem gewiſſen Sinn die Bedingungen der Natur in der Vernunft geſucht werden müſſen, daß dieſer Sinn nothwendig der kritiſchen Philoſophie zugehört, daß ſie daher wohlüberlegt die Frage aufwerfen darf: wie iſt Natur möglich*)?

2. Begriff der Erfahrung.

Transſcendentale Logik.

Aber die erſte und allgemeinſte Frage heißt: was iſt Erfahrung? Offenbar iſt ſie eine Erkenntniß der ſinnlichen Dinge, offenbar iſt dieſe Erkenntniß ein Urtheil, und hier müſſen wir einen Augenblick die Frage unterſuchen: was iſt ein Urtheil als ſolches? Jedes Urtheil iſt eine Verknüpfung von Subject und Prädicat, alſo die Verknüpfung zweier Vorſtellungen, die ſich zu einander verhalten, wie das Beſondere zum Allgemeinen, wie das Individuum zur Art, wie die Art zur Gattung. Ich ſtelle

*) Prolegomena. Theil II. §. 14—16. Bd. III. S. 211 flgd.

das Subject vor durch das Prädicat, die beſondere Vorſtellung durch die allgemeine, alſo in jedem Falle ſtelle ich etwas vor durch eine andere Vorſtellung. Urtheile ſind in allen Fällen mittelbare Vorſtellungen und unterſcheiden ſich darin von den Anſchauungen, welche unmittelbare Vorſtellungen ſind. Object der Anſchauung iſt immer das einzelne Ding; Object des Urtheils iſt immer der Begriff, wodurch ich das einzelne Ding oder deſſen Gattung vorſtelle. Ich urtheile: dieſes einzelne (angeſchaute Ding) iſt ein Metall, die Metalle ſind Körper, die Körper ſind ausgedehnt, das Ausgedehnte iſt theilbar u. ſ. f. Die Anſchauung iſt immer Einzelvorſtellung, das Urtheil immer Vorſtellung der Vorſtellung. Urtheile ſind mithin nur möglich durch Begriffe, durch ein Vermögen, welches Begriffe bildet. Dieſes Vermögen iſt der Verſtand im Unterſchiede von der Sinnlichkeit. Begriffe beziehen ſich auf die einzelnen Dinge immer mittelbar, Anſchauungen immer unmittelbar: jene ſind discurſiv, dieſe intuitiv. Wir wollen alles Erkennen durch Begriffe „denken" nennen, ſo iſt der Verſtand das denkende Vermögen im Unterſchiede von der Sinnlichkeit, welche das anſchauende iſt. Die Sinnlichkeit kann aus ſich nichts hervorbringen als Anſchauungen, der Verſtand aus ſich nichts als Begriffe: hier macht Kant jenen Unterſchied der beiden Vermögen, der nicht im verſchiedenen Grade ihrer Vorſtellung, ſondern in der Verſchiedenheit ihrer Function beſteht.

Keines dieſer Vermögen kann aus ſich allein Erkenntniß hervorbringen, vielmehr müſſen in jedem Erkenntnißurtheile beide zuſammenwirken und die Anſchauungen ſich mit den Begriffen verknüpfen. Anſchauungen müſſen durch Begriffe vorgeſtellt werden, wenn es zum Urtheil und zur Erkenntniß kommen ſoll; Begriffe müſſen ſich auf Anſchauungen beziehen, wenn die mittelbare Vorſtellung eine reale, das Urtheil eine Erkenntniß ſein ſoll:

Anſchauungen, die nicht durch Begriffe vorgeſtellt werden, ſind blind; Begriffe, die ſich nicht auf Anſchauungen beziehen, ſind leer. Oder wie ſich Kant ausdrückt: Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind, Begriffe ohne Anſchauungen ſind leer. Wir müſſen hier der Mathematik dieſe Bemerkung nachſchicken, daß ſie zwar nicht in ihren Anſchauungen als dem Inhalte ihrer Urtheile, wohl aber in der Form der letzteren den Verſtand vorausſetzt, ohne den ſie überhaupt nicht urtheilen könnte.

Das Urtheilen als ſolches iſt eine Function des Verſtandes. Die Unterſuchung der reinen Verſtandesfunctionen iſt die Logik. Die allgemeine Logik lehrt uns die Formen der Urtheile und Schlüſſe, ſo viele deren in der Auflöſung oder Analyſis der Begriffe entdeckt werden; ſie hat es mit nichts zu thun als mit dieſen Formen. Sie kümmert ſich nicht um die Bedingungen, unter denen die Urtheile wirkliche Erkenntniſſe ſind. Dagegen unterſucht die Kritik den menſchlichen Verſtand lediglich unter dem Geſichtspunkte, ob in ihm die Bedingungen enthalten ſind, Erkenntnißurtheile zu bilden. Die Formen der Urtheile und Schlüſſe ſetzen wir voraus, als bekannt durch die formale Logik. Dieſe von der formalen Logik unterſchiedene Unterſuchung, die nicht auf die Formen der Urtheile überhaupt, ſondern auf die Bedingungen der Erkenntnißurtheile ausgeht, heißt „transſcendentale Logik". Wenn es alſo eine empiriſche Erkenntniß giebt, ſo wird die transſcendentale Logik die Bedingungen in unſerem Verſtande aufweiſen müſſen, welche die Erfahrung ermöglichen. Wenn es eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen nicht giebt, wenigſtens nicht von Rechtswegen, ſo wird ſie aus den Bedingungen unſeres Verſtandes dieſe Unmöglichkeit darthun. Die erſte poſitive Aufgabe löſt ſie als „transſcendentale Analytik", die zweite negative als „transſcendentale Dialektik".

3. Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.

Unsere gegenwärtige Untersuchung betrifft von jenen beiden Aufgaben die erste. Wie Urtheile überhaupt möglich sind, ist klar. Die Frage ist: wie sind Erfahrungsurtheile möglich? Jedes Erfahrungsurtheil verknüpft zwei Thatsachen, die wir sinnlich wahrnehmen. Was in einem solchen Urtheile gegeben ist als dessen Materie, sind die sinnlichen Wahrnehmungen; was nicht gegeben, sondern als Form hinzugefügt wird, ist deren Verknüpfung oder Synthese. Jedes Erfahrungsurtheil ist synthetisch. Und diese Synthese, da sie durch uns hinzugefügt, also durch uns vollzogen wird, ist allemal subjectiv. Aber es kommt darauf an, was die subjective Bedingung jener Verknüpfung macht? Setzen wir den Fall, daß zwei Erscheinungen zufällig in uns zusammentreffen, daß sie sich in diesem Subjecte nach dessen vorübergehender Beschaffenheit, keineswegs in allen Subjecten verbinden, so ist klar, daß ihre Verknüpfung keineswegs eine nothwendige und allgemeine, sondern lediglich zufällig und particular ist. Ich urtheile z. B., das Zimmer ist warm, d. h. es wärmt mich, während ein anderer in demselben Zimmer die entgegengesetzte Empfindung hat; es wärmt mich in diesem Augenblicke, nach einiger Zeit wärmt es mich bei derselben Temperatur nicht mehr. Hier ist ein Urtheil, welches zugleich empirisch und synthetisch ist, aber die Verknüpfung der beiden Erscheinungen ist verschieden nach den Empfindungszuständen der wahrnehmenden Subjecte. Offenbar ist ein solches Urtheil keine Erkenntniß wissenschaftlicher Art. Die Verknüpfung fällt lediglich in das einzelne wahrnehmende Subject, in dem sich die beiden Erscheinungen verbinden oder nicht verbinden. Ein solches Urtheil ist ein Wahrnehmungsurtheil, das sich von dem Erfahrungsurtheil im fraglichen Sinn unterscheidet.

Das wiſſenſchaftliche Erfahrungsurtheil will auch nichts anderes als wahrgenommene Erſcheinungen verknüpfen, inſofern iſt es auch Wahrnehmungsurtheil, aber es will die Erſcheinungen ſo verknüpfen, daß ihr Zuſammenhang nothwendig und allgemein iſt, was bei dem bloßen Wahrnehmungsurtheil der Fall nicht war. Wie alſo werden wir die beiden Urtheile unterſcheiden? Das Wahrnehmungsurtheil gilt bloß für das wahrnehmende Subject, es iſt in dieſem Sinne bloß ſubjectiv. Dagegen das Erfahrungsurtheil will allgemein und nothwendig gelten, die Verknüpfung ſoll nicht bloß in dieſem oder jenem Subjecte ſtattfinden, ſie ſoll in allen ohne Ausnahme dieſelbe ſein; die verknüpften Erſcheinungen ſollen nicht bloß in dieſem Falle, ſondern immer als zuſammengehörige beurtheilt werden: mit einem Worte, die Verknüpfung ſoll im Unterſchiede von jener, die bloß ſubjectiv war, eine objective ſein. Man merke wohl auf die Bedeutung des Wortes objectiv. Objectiv iſt eine Erſcheinung, die ich als äußeren Gegenſtand von mir unterſcheide, indem ich ſie mir gegenüberſtelle und dadurch zum Gegenſtand mache. Objectiv iſt die Verknüpfung von Erſcheinungen, wenn dieſelbe allgemein und nothwendig iſt. Ein anderes alſo iſt Object im Sinne der transſcendentalen Aeſthetik, ein anderes in dem der transſcendentalen Logik. Das Object im Sinne der erſten macht der Raum. Was macht das Object im Sinne der zweiten?

Wir können demnach das Erfahrungsurtheil beſtimmen als ein objectives Wahrnehmungsurtheil. Und da zunächſt das Wahrnehmungsurtheil nicht objectiv iſt, ſo iſt die Frage: was muß zu ihm hinzukommen, um ein Erfahrungsurtheil daraus zu machen? Unter welchen Bedingungen allein wird aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil *)?

*) Prolegomena. Theil II. §. 18. Bd. III. S. 215.

4. Die Kategorien als Bedingung der Erfahrungsurtheile.

Wir wollen dieſe Frage zunächſt mit einem Experimente beantworten und auf dieſem Wege erproben, was einem Wahrnehmungsurtheile hinzugefügt werden muß, um ein Erfahrungsurtheil daraus zu machen. Nehmen wir das kantiſche Beiſpiel. Es ſeien als Wahrnehmungen gegeben der von der Sonne beleuchtete und erwärmte Stein; dieſe beiden Erſcheinungen finden ſich gewöhnlich in meiner Wahrnehmung verbunden: ich urtheile, wenn die Sonne den Stein beſcheint, wird er warm. Offenbar iſt dieſes Urtheil ein bloßes Wahrnehmungsurtheil; es iſt nicht geſagt, daß dieſe gewöhnliche Verbindung auch eine nothwendige iſt, daß die beiden Erſcheinungen als ſolche mit einander verknüpft ſind; es iſt bloß geſagt, daß ſie in meiner Wahrnehmung, ſo weit dieſelbe reicht, aufeinander folgen: das Urtheil iſt bloß ſubjectiv. Die Verknüpfung wird objectiv, wenn wir urtheilen, daß die beiden Erſcheinungen als ſolche zuſammenhängen; die Sonne wärmt den Stein, d. h. das Sonnenlicht iſt die Urſache, daß der Stein warm wird. Jetzt iſt die erſte Erſcheinung nicht mehr die Wahrnehmung, welche der andern gewöhnlich vorangeht, ſondern die Bedingung, unter der die andere nothwendig folgt. Was iſt zu dem Wahrnehmungsurtheil hinzugekommen? Der Begriff der Bedingung, der Urſache, durch den wir die erſte Erſcheinung vorſtellen, unter den wir in unſerem Falle die Vorſtellung der Sonne ſubſumiren. Wir müſſen urtheilen, die Sonne iſt Urſache der Wärme, um urtheilen zu können, ſie iſt die Urſache, daß der Stein warm wird. Der Begriff der Urſache, für ſich genommen, ſtellt nichts vor, er iſt kein Begriff, den ich auf einen anſchaulichen Gegenſtand zurück-

führen kann, also keiner, den ich aus der Anschauung oder Wahrnehmung abstrahirt habe, wie die gewöhnlichen Gattungsbegriffe. Er ist kein vorstellender, sondern ein verknüpfender Begriff; er ist aus keiner Wahrnehmung abstrahirt, also kein empirischer, sondern ein reiner oder ursprünglicher Begriff. Eine reine Anschauung kann er nicht sein, sonst müßte er sich construiren lassen, aber er läßt sich nicht sinnlich vorstellen, sondern nur denken. Er ist mithin ein reiner Verstandesbegriff, den wir im Unterschiede von allen abgeleiteten oder empirischen Begriffen Kategorie (Stammbegriff), im Unterschiede von allen vorstellenden Begriffen, den sogenannten Gattungsbegriffen, einen verknüpfenden oder synthetischen Begriff nennen wollen. Es sei damit zunächst soviel festgestellt, daß Erfahrungsurtheile nur möglich sind unter der Bedingung reiner Begriffe, welche selbst nur möglich sind durch den reinen Verstand *).

5. Reihenfolge der Aufgaben.

Jetzt ist die Grundfrage der transscendentalen Analytik so genau gefaßt und vorbereitet, daß sich die ganze Lösung der Aufgabe übersehen und die Untersuchung in ihren Hauptpunkten vorausbestimmen läßt. Das Erste ist, daß die reinen Begriffe entdeckt und festgestellt werden. Wenn sie vollständig vorliegen, so entsteht eine zweite Frage, welche den schwierigsten Theil der kritischen Untersuchung ausmacht. Die reinen Begriffe sind ihrem Ursprunge nach völlig subjectiv, das Erfahrungsurtheil ist objectiv: wie also ist es möglich, daß jene rein subjectiven Begriffe die Bedingungen sind zu dieser objectiven Erkenntniß? Wie können sie objectiv sein oder gelten? Mit welchem Rechte dürfen sie diese Geltung behaupten?

*) Ebendaselbst. Theil II. §. 19. 20. Bd. III. S. 216 flgd.

Dieſes Recht ſei bewieſen oder deducirt, ſo iſt eine neue Schwierigkeit zu löſen. Wenn wir durch dieſe Begriffe die Erſcheinungen beurtheilen dürfen, ſo müſſen wir im Stande ſein, die Erſcheinungen unter die reinen Begriffe zu ſubſumiren. Nun ſind jene durchaus ſinnlich, dieſe ſind durchaus intellectual; die einen können nur angeſchaut, die andern nur gedacht werden. Jene Unterordnung iſt nicht möglich, wenn nicht auf irgend einem Wege die reinen Begriffe anſchaulich gemacht oder verſinnlicht werden können. Wie alſo können ſie verſinnlicht werden? Iſt auch dieſe Frage gelöſt, ſo iſt es ausgemacht, daß die reinen Begriffe die Bedingungen der Erfahrung, alſo auch aller Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, d. h. aller Erſcheinungen, ſind. Was allen Erſcheinungen zu Grunde liegt, nennen wir deren Princip; die Principien der Erkenntniß ſind Grundſätze. Alſo werden jene Begriffe zuletzt als die Grundſätze aller möglichen Erfahrung oder der reinen Naturwiſſenſchaft müſſen dargethan werden. Und ſo entwickelt ſich die transſcendentale Analytik, indem ſie die reinen Verſtandesbegriffe entdeckt, deducirt, ihre Bilder oder Schemata beſtimmt, zuletzt aus den reinen Begriffen die Grundſätze der reinen Naturwiſſenſchaft darſtellt. Die Lehre von den Kategorien bildet den Ausgangspunkt, die Lehre von den Grundſätzen den Zielpunkt. Die ganze Unterſuchung läßt ſich in die Frage zuſammenfaſſen: wie können reine Begriffe Grundſätze der Erfahrung werden? Die Antwort heißt: wenn ſie ſowohl eine objective als eine ſinnliche Anwendung erlauben, wenn ſie im Stande ſind, Erſcheinungen ſowohl zu verknüpfen als vorzuſtellen. Es iſt damit der Weg bezeichnet, in welchem die Unterſuchung von den Kategorien zu den Grundſätzen fortſchreitet. Kant hat ſie deßhalb unterſchieden in die „Analytik der Begriffe" und in die „Analytik der Grundſätze".

II.

Die Entdeckung der Kategorien.

1. Die Urtheilsform.

Es ist nicht schwer, die Kategorien zu entdecken, wenn man sich deutlich gemacht hat, was sie sind im Unterschiede von allen empirischen Begriffen: sie sind urtheilende Begriffe, während jene vorstellende sind; ihre Function ist nicht, Objecte vorzustellen, sondern Vorstellungen zu verknüpfen. Objecte sind in der Anschauung gegeben, niemals deren Verknüpfung; die vorstellenden Begriffe können aus der Anschauung geschöpft werden, niemals die verknüpfenden oder urtheilenden Begriffe. Nun besteht in der Verknüpfung der Vorstellungen die Form des Urtheils, die vom Urtheile übrig bleibt, wenn man die Materie desselben, nämlich die zur Verknüpfung gegebenen Vorstellungen oder die empirischen Bestandtheile abzieht. Was übrig bleibt, ist das reine Urtheil, die reine Urtheilsform oder, da alles Urtheilen im Denken besteht, die reine Denkform. Urtheilende Begriffe sind daher so viel als reine Urtheils- oder Denkformen. Man kann sie auch die reinen Verstandesformen nennen, sofern das Urtheilen oder Denken die eigenthümliche Verstandesfunction bildet.

Die gewöhnliche Logik bietet in ihrer Lehre von den Urtheilen, wie es scheint, den besten und sichersten „Leitfaden" zur Entdeckung der reinen Begriffe. So viele Urtheilsformen, so viele Kategorien. Sind die Urtheilsformen vollständig gegeben, so sind eben damit auch die Kategorien vollständig gegeben. Und diese Vollständigkeit der Urtheilsformen setzt Kant voraus von Seiten der allgemeinen Denklehre.

Man sieht, daß die Urtheilsform oder das von allen empirischen Vorstellungen gereinigte Urtheil nichts anderes ist, als

das Verhältniß und die Verknüpfung der beiden Vorstellungen. Von diesen beiden Vorstellungen wird die eine (Subject) durch die andere (Prädicat) vorgestellt. Reflectiren wir auf das Subject und abstrahiren wir von seinem (empirischen) Inhalte, so bleibt nur der Umfang desselben oder die Größe im logischen Sinn übrig: die Quantität des Urtheils. Reflectiren wir eben so auf das Prädicat, so wird dadurch ein Merkmal oder eine Beschaffenheit des Subjects vorgestellt: die Qualität des Urtheils. Reflectiren wir auf das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat, so ergiebt sich als logische Form die Relation des Urtheils. Endlich die Art und Weise, wie Subject und Prädicat für unsere Erkenntniß verknüpft sind, giebt die Modalität des Urtheils. Die reinen Urtheilsformen sind daher Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Jede dieser Urtheilsformen hat ihre verschiedenen Arten. Der Begriff des Subjects ist seinem Umfange nach entweder ein allgemeiner oder besonderer oder einzelner Begriff: daher die Quantität der Urtheile sich unterscheidet in allgemeine, besondere, einzelne. In Rücksicht auf die bloße Form ist das allgemeine und einzelne Urtheil nicht unterschieden, denn in beiden Fällen wird das Subject seinem ganzen Umfange nach dem Prädicat untergeordnet. Wohl aber unterscheiden sich beide in Rücksicht auf ihren Erkenntnißwerth: daher die allgemeine Logik beide identificiren kann, die transscendentale dagegen beide zu unterscheiden hat.

Der Begriff des Prädicats als Merkmal oder Beschaffenheit des Subjects kann diesem zu- oder abgesprochen werden. Dieß giebt die Form der Bejahung oder Verneinung. Die bejahende Form will noch genauer unterschieden werden. Der Begriff des Prädicats, rein logisch genommen, läßt sich bejahen oder vernei-

nen. Es kann dem Subjecte das Prädicat (B) oder das verneinte Prädicat (Nicht-B) zugesprochen werden. Diese letzte Art der Bejahung ist eine Einschränkung in Ansehung des Inhalts der Erkenntniß; dem Subjecte werden alle möglichen Prädicate zugeschrieben, mit Ausnahme dieses einen. Die allgemeine Logik darf diese sogenannten unendlichen Urtheile den bejahenden beizählen, die transscendentale muß beide unterscheiden. Die Qualität der Urtheile theilt sich demnach in bejahende, verneinende, unendliche.

Das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat hat drei Arten: es ist das Verhältniß 1) des Dinges (Substanz) zur Eigenschaft (Accidenz), 2) des Grundes zur Folge, 3) des bestimmten Begriffs zu der (in ihre Arten) eingetheilten Gattung, entweder fällt der Begriff unter die oder unter die andere Art; er ist entweder A oder B; ist er das eine, so ist er nothwendig das andere nicht: die Urtheile schließen sich daher wechselseitig aus und stehen mithin zu einander in einer „gewissen Gemeinschaft der Erkenntnisse". In Betreff der Relation unterscheiden sich die Urtheile demnach in kategorische, hypothetische, disjunctive.

Die Modalität der Urtheile bezieht sich auf die Art und Weise der Verknüpfung des Subjects mit dem Prädicat, auf den Werth der Copula für unser Denken. Die Verknüpfung (Bejahung oder Verneinung) gilt entweder als möglich oder als wirklich oder als nothwendig. Die Urtheile sind demnach ihrer Modalität nach problematische, assertorische, apodiktische*).

2. Die Tafel der Kategorien.

Dieß sind die möglichen Formen des Urtheils, und zwar

*) Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre. II Th. I Abschn. I Buch. I Hptst. Transsc. Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe. I u. II Abschn. §. 9.

wollen es alle möglichen sein. Damit sind zugleich die Kategorien vollständig bestimmt. Die Form des einzelnen, besonderen, allgemeinen Urtheils giebt die Kategorien der Quantität: „Einheit, Vielheit, Allheit". Die Form der Bejahung, Verneinung, Einschränkung giebt die Kategorien der Qualität: „Realität, Negation, Limitation". Die Form des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Urtheils giebt die Kategorien der Relation: „Substanz und Accidenz (Subsistenz und Inhärenz), Ursache und Wirkung (Causalität und Dependenz), Wechselwirkung oder Gemeinschaft". Endlich die Form des problematischen, assertorischen, apodiktischen Urtheils giebt die Kategorien der Modalität: „Möglichkeit (Unmöglichkeit), Dasein (Nichtsein), Nothwendigkeit (Zufälligkeit)*)."

Das ist die Tafel der Kategorien, welche Kant gern ein System nennt. In der Zusammenstellung und Ordnung derselben kommt seine architektonische Liebhaberei besonders zum Vorschein, und man muß sich hüten, ein zu großes Gewicht auf die hier zur Schau gestellte Symmetrie zu legen. Wie diese Kategorien abgezogen sind von den Urtheilen, wie die Urtheilsformen nur aufgenommen sind aus der allgemeinen Logik, so fehlt diesem Dodekalog der reinen Verstandesbegriffe die Form des Systems, welche nicht ersetzt wird durch eine spielende Architektonik. Die Kantianer haben sich schülerhaft an dieses Außenwerk gehalten. Kant selbst hat seine Kategorien als einen Leitfaden für alle folgenden Untersuchungen gebraucht, und wir werden ihnen noch oft begegnen. Da alle Erkenntniß im Urtheilen besteht, alle Urtheile durch Kategorien bestimmt werden, so nimmt Kant die letzteren als die festen und unverrückbaren Gesichtspunkte, unter denen er jedes Erkenntnißobject, jeden Gegenstand seiner Untersuchung beleuchtet, den Begriff der Schönheit so gut als den der Kirche.

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 10—12.

Sie bilden für jede Darstellung das immer vorräthige und einzig mögliche Eintheilungsprincip und können in dieser Rücksicht füglich die Topik der kantischen Philosophie genannt werden*).

III.

Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

1. Aufgabe der Deduction.

Erfahrungsurtheile werden nur möglich durch reine Begriffe, die an dem Leitfaden der logischen Urtheile vollständig aufgefunden und in der Tafel der Kategorien festgestellt sind. Jetzt entsteht die zweite Frage, deren schwierige Auflösung uns nöthigt in die innerste Tiefe der menschlichen Vernunft einzudringen: wie sind durch reine Begriffe Erfahrungsurtheile möglich? Oder wie kön-

*) Unter den Kategorien heben sich die der Relation besonders hervor als Hauptträger der Bedeutung und Function der reinen Verstandesbegriffe, denn gerade durch diese Kategorien wird vorzugsweise der objective Zusammenhang der Erscheinungen ausgedrückt. Man hat daher von hier aus auf kantischer Grundlage eine Vereinfachung der Kategorienlehre versucht: entweder so, daß man die Kategorien der Relation als Grundbegriffe betrachtete, von denen die übrigen abzuleiten seien, wie innerhalb der friesischen Schule Apelt in seiner Metaphysik gewollt hat; oder so, daß als die einzig gültigen Kategorien überhaupt die der Relation angesehen und diese selbst zurückgeführt werden auf den Begriff der Causalität; denn die Substanz könne nicht anders denn als wirkende Ursache gedacht werden, und die Wechselwirkung, die Kant aus der Form des disjunctiven Urtheils mehr herausgekünstelt, als wirklich abgeleitet habe, sei in Wahrheit von der einfachen Causalität nicht unterschieden; es gebe daher keine andere Kategorie und Verstandesfunction als die der Causalität: so Schopenhauer in seiner Kritik der kantischen Lehre.

Kant selbst, so oft er die Kategorien exemplificiren will, braucht vorzugsweise die Causalität als Beispiel, wie denn auch die Geschichte seiner Untersuchung an diesem Begriffe beginnt und fortschreitet.

nen Begriffe, die rein subjectiv sind, unsere Wahrnehmungsurtheile objectiv machen? Wo ist ihr Recht zu dieser objectiven Geltung? Die Antwort auf diese Frage wird die Rechtsansprüche der Kategorien beweisen, also eine Deduction im juristischen Sinne sein müssen. Wenn ich die rechtmäßige Geltung eines Begriffs aus der Erfahrung beweise, so ist eine solche Deduction empirisch. In unserem Fall wird von einer empirischen Deduction nicht die Rede sein können, denn die reinen Begriffe sind keineswegs durch die Erfahrung gegeben, sondern unabhängig von dieser durch den reinen Verstand. Ihre Deduction ist daher nicht empirisch, sondern transscendental: die „transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe", wie Kant diese Untersuchung nennt, deren beide letzte Abschnitte in der zweiten Auflage der Kritik von der ersten bemerkenswerth abweichen.

Man verstehe vor allem die Frage und die darin enthaltene Schwierigkeit. Wie können die reinen Begriffe unsere Wahrnehmungsurtheile objectiv machen? Unabhängig von aller Erfahrung, wie sie sind, sollen sie es sein, die erst die Erfahrung ermöglichen und begründen. Rein subjectiv in ihrem Ursprunge, sollen diese Begriffe in ihrer Function das Object der Erfahrung bilden, und zwar soll ihre Function keine andere sein als bloß diese. Wir sind gewöhnt an den ausschließenden Gegensatz zwischen reinem Verstand und Erfahrung, zwischen Subject und Object. In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit. Wenn hier wirklich eine Kluft besteht, so ist unsere Frage unauflöslich.

Raum und Zeit waren auch unabhängig von aller Erscheinung und konnten aus den Erscheinungen nie abstrahirt werden. Doch mußten sie gelten in allen Erscheinungen und hatten empirische Realität. Aus dem sehr einfachen Rechtsgrunde, weil Raum und Zeit alle Erscheinungen machen, weil sie die anschauen-

den Vermögen ſind, ohne welche nichts angeſchaut werden, alſo begreiflicherweiſe nichts erſcheinen kann. Es könnte ſein, daß ſich das Problem der transſcendentalen Logik ähnlich löſt, wie das der Aeſthetik; es könnte ſein, daß auch die reinen Begriffe darum in aller Erfahrung gelten, weil ſie die Erfahrung überhaupt machen, daß ſie darum objectiv ſind, weil ſie allein ein Object der Erfahrung überhaupt erſt zu Stande bringen. So viel iſt klar, wenn die Erfahrung und die reinen Begriffe völlig übereinſtimmen ſollen, ſo müßte entweder zwiſchen beiden eine wunderbare Harmonie ſtattfinden, oder ihr Verhältniß, wenn die Sache natürlich zugehen ſoll, muß eines von beiden ſein: entweder iſt die Erfahrung Grund der reinen Begriffe, oder dieſe ſind Grund der Erfahrung. Da von dieſen beiden Fällen die Unmöglichkeit des erſten bereits feſtſteht, ſo bleibt zur Löſung des Problems nur der Beweis des zweiten übrig*).

Was iſt ein Erfahrungsobject? Nichts anderes als objective (objectiv gültige) Erfahrung, nichts anderes als eine nothwendige und allgemeine Verknüpfung von Wahrnehmungen, eine ſolche Verknüpfung, die nicht zufällig durch das Bewußtſein dieſes oder jenes wahrnehmenden Subjects gemacht iſt, die alſo unabhängig iſt von dem empiriſchen Bewußtſein, darum nicht unabhängig iſt von dem Bewußtſein überhaupt. Wie könnte auch eine Erkenntniß unabhängig ſein von dem Bewußtſein als ſolchem? Die Verknüpfung oder Syntheſe von Wahrnehmungen (Erſcheinungen) wird in allen Fällen durch uns gemacht. Iſt die Verknüpfung bloß ſubjectiv, ſo iſt ſie gemacht durch unſer empiriſches Bewußtſein, das ſich mit der Zeit verändert; ſoll ſie dagegen

*) Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre. II Th. I Abth. I Buch. II Hptſt. Von der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe. I Abſchn. §. 13—14.

nicht bloß subjectiv, sondern objectiv d. h. allgemein und nothwendig sein, so gehört dazu als Bedingung ein nicht empirisches, also reines, darum unveränderliches Bewußtsein. Hier zeigt sich der höchste Punkt, auf den die Untersuchung hinweist, von dem aus, wenn er feststeht, sich das ganze Problem auflöst. Nur halte man fest, daß das Object der Erfahrung nicht eines ist mit dem Objecte der Anschauung. Object der Anschauung ist die Erscheinung; Object der Erfahrung ist die nothwendige Verknüpfung, der gesetzmäßige Zusammenhang der Erscheinungen. Wenn diese nothwendige Verknüpfung nur möglich ist durch reine Begriffe, so werden wir sagen dürfen, daß die reinen Begriffe das Erfahrungsobject machen, wie die reinen Anschauungen das sinnliche Object. Ein anderes Object aber als im Sinne der Anschauung und Erfahrung giebt es für uns nicht; es giebt für uns schlechterdings kein Object, welches von subjectiven Bedingungen unabhängig wäre. Schon diese einfache und unumstößliche Einsicht reicht hin, um uns jenen eingebildeten Gegensatz von Subject und Object abzugewöhnen. Dieser Gegensatz ist, wie das Object selbst, bloß unsere Vorstellung. Damit ist aber auch jene Schwierigkeit ganz und für immer aus dem Wege geräumt, die der Lösung unseres Problems entgegensteht.

Darin verfährt die erste Ausgabe der Kritik ganz im ächten Geiste der kritischen Philosophie, daß sie den Gegenstand vollkommen in unsere Erscheinung, unsere Vorstellung auflöst und die Vermögen darthut, welche ihn bilden. Denn auch der Rohstoff, aus dem das Object besteht, die sinnlichen Data der Empfindung, sind als Modificationen unserer Sinnlichkeit nichts außer uns, nicht unabhängig von unserem wahrnehmenden Bewußtsein. Die Form sowohl der Anschauung als der Erfahrung ist lediglich unser Product. Kant spricht es hier mit der vollsten Bestimmtheit

aus, daß die Erscheinungen oder sinnlichen Vorstellungen nicht Gegenstände sind außerhalb unserer Vorstellungskraft, daß das Object der Erkenntniß nicht außer der Erkenntniß ist, daß alle Erscheinungen Gegenstände in uns und als solche Bestimmungen unseres Selbst sind*).

2. Die Vorstellung als Gegenstand.

Synopsis und Synthesis.

Aber wenn so alle Gegenstände nur unsere Erscheinungen und als solche nichts außer unserer Vorstellung sind, wie kommt es dann, daß wir sie als Gegenstände vorstellen? Wie kommen wir dann überhaupt zum Begriff eines Gegenstandes? Ist nicht der Gegenstand etwas, das mir entgegengesetzt ist, etwas, das mir Widerstand leistet und eben dadurch sein unabhängiges Dasein außer mir beweist? Eine Vorstellung, die ich beliebig so oder anders bilden, beliebig mit dieser oder einer anderen verknüpfen kann, erscheint mir nie als wirklicher Gegenstand, sondern immer als bloße Vorstellung. Was mir im Gegenstande Widerstand leistet, ist eben dasselbe, was mich zwingt, die Sache so und nicht anders vorzustellen. Nur diejenige Vorstellung erscheint mir als Gegenstand, die diesen Zwang auf mich ausübt. Damit ist nicht gesagt, daß ich den Zwang von außen erfahre; vielmehr wäre er durch ein Ding von außen nicht zu erklären, und sein Grund, der außerhalb der Vernunft nicht sein kann, wird in dieser selbst gesucht werden müssen. Wir wollen daher genau bestimmen, was überhaupt Gegenstand ist, um dann erklären zu können, wie er zu Stande kommt; wir müssen erklären, wie überhaupt ein Gegenstand möglich ist, um bestimmen

*) Vgl. die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vern. Summarische Vorstellung der Deduction. Ges. Ausgb. Bd. II. S. 659. 660.

zu können, wie vermöge der reinen Begriffe ein Gegenstand der Erfahrung sich bildet. Die Frage der transscendentalen Deduction muß sich bis zu diesem Umfange erweitern.

Jeder Gegenstand besteht aus einer Menge von Theilen, aus einem Mannigfaltigen, das in der Anschauung gegeben ist. Jeder ist in seinen Elementen anschaulich, diese mögen gegeben sein durch die reine Anschauung, wie bei den Objecten der Mathematik, oder durch empirische Anschauung und Empfindung, wie bei allen übrigen Objecten. Weil alle Objecte nur möglich sind durch Anschauung, darum ist jedes in seinen Elementen mannigfaltig, denn in der Anschauung (Raum und Zeit) ist nur Mannigfaltiges gegeben. Das Nebeneinander, das Nacheinander, das Zugleichsein schließt Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in sich. Indessen macht das bloß Mannigfaltige noch keinen Gegenstand. Gegenstand ist immer ein Ganzes, eine Einheit von Vorstellungen. Also kann die Vorstellung nur Gegenstand werden, wenn das Mannigfaltige der Anschauung zu einem Ganzen verbunden, zu einer Einheit verknüpft wird. Aber auch diese Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit oder zu einem Ganzen macht noch nicht den Gegenstand. Sobald ich die Theile beliebig verbinden, willkürlich so oder anders ordnen kann, wird als Resultat dieser Verbindung niemals ein Object zu Stande kommen. Jetzt erst ist der Begriff eines Gegenstandes vollkommen bestimmt: Gegenstand ist eine sinnliche Mannigfaltigkeit, verbunden zu einem Ganzen oder zu einer Einheit durch eine nothwendige Verknüpfung. Eine solche nothwendige Verknüpfung ist die allgemeine Bedingung, unter der allein das gegebene Mannigfaltige zur Einheit verbunden werden kann. Eine solche allgemeine Bedingung nennen wir Regel oder Gesetz: Regel, wenn danach das Mannigfaltige auf bestimmte Weise verknüpft werden kann; Ge-

ſetz, wenn es auf beſtimmte Weiſe verknüpft werden muß. Gegenſtand iſt demnach die regelmäßige oder geſetzmäßige Verknüpfung einer ſinnlichen Mannigfaltigkeit zur Einheit. So wird z. B. das Dreieck dadurch ein Gegenſtand, daß ſeine geometriſchen Elemente zu dieſer beſtimmten Figur nach einer Regel verknüpft werden. Wenn das Mannigfaltige durch die reine Anſchauung gegeben iſt, ſo entſteht durch die regelmäßige Verknüpfung deſſelben das mathematiſche Object; wenn das Mannigfaltige in der Empfindung gegeben iſt, ſo bildet die nothwendige Verknüpfung deſſelben das Wahrnehmungsobject oder die ſinnliche Erſcheinung; wenn als Mannigfaltiges dieſe Erſcheinungen oder Wahrnehmungsobjecte ſelbſt gegeben ſind, ſo bildet deren nothwendige und geſetzmäßige Verknüpfung das Erfahrungsobject oder die Natur als den geſetzmäßigen Zuſammenhang der Erſcheinungen. Daher iſt die Frage, wie durch reine Begriffe ein Erfahrungsobject möglich ſei, ganz gleichbedeutend mit der Frage: wie iſt durch reine Begriffe Natur möglich*)?

Doch zuvörderſt muß die allgemeine Frage gelöſt werden: wie iſt überhaupt ein Object möglich? Es iſt erklärt worden, was ein Object iſt. Drei Bedingungen ſind nöthig, damit es zu Stande kommt: 1) das Mannigfaltige in der Anſchauung, 2) die Vereinigung deſſelben durch Syntheſis, 3) die Nothwendigkeit dieſer Syntheſis. Die Anſchauung, für ſich genommen, enthält nur Mannigfaltiges; die Syntheſis vereinigt das Mannigfaltige; die nothwendige Syntheſis macht dieſe Einheit objectiv, ſie macht die Vorſtellung zum Gegenſtande oder ſie fügt (denkt) der Anſchauung den Gegenſtand hinzu. Die Anſchauung, für ſich genommen, iſt nicht ſynthetiſch im Sinn einer wirklichen Vereinigung. Die Empfindung giebt nur einzelne Eindrücke; Raum

*) Prolegomena. Theil. II. §. 36. „Wie iſt Natur ſelbſt möglich?“

und Zeit ſind das Princip der durchgängigen Vielheit und Trennung, im Raum iſt alles nebeneinander, in der Zeit alles nacheinander, und was zeitlich zugleich iſt oder zugleich wahrgenommen wird, vereinigt ſich deßhalb noch nicht zu einer Vorſtellung. Die Einheit der Vorſtellung wird daher weder durch Anſchauung noch durch Empfindung gegeben. Man kann der Sinnlichkeit, wie ſich Kant ausdrückt, „Synopſis" aber nicht „Syntheſis" beilegen. Wodurch alſo kommt die Syntheſis oder die Einheit der Vorſtellung zu Stande?

3. Die Einheit der Vorſtellung.

Die Syntheſis der Apprehenſion, der Einbildungskraft und des reinen Bewußtſeins.

Das Mannigfaltige, welches zu einer Vorſtellung zuſammengefaßt werden ſoll, heiße a, b, c u. ſ. f. So wird die erſte Bedingung ſein, daß jede dieſer Vorſtellungen aufgefaßt, eine zur anderen gefügt und ſo nacheinander die Reihe der Vorſtellungen durchlaufen wird. Dieſes Zuſammenfaſſen der Theile nennt Kant die „Apprehenſion". Ohne eine ſolche Apprehenſion iſt gar keine Vereinigung des Mannigfaltigen, alſo keine Einheit der Vorſtellung denkbar. Auch die Einheit des Raums und der Zeit will auf dieſe Weiſe vorgeſtellt werden. Die Syntheſis der Apprehenſion iſt darum rein, weil ohne ſie ſelbſt die Vorſtellung von Raum und Zeit nicht möglich wäre; die Vorſtellung jeder mathematiſchen Größe ſetzt dieſe Apprehenſion voraus. Aber die Apprehenſion ſelbſt ſetzt ein anderes Vermögen voraus, ohne welches ſie nicht vollzogen werden könnte. Wenn ich ſchon alle Theile einer Vorſtellung nach einander auffaſſe, aber nicht im Stande bin, bei dem letzten zugleich den erſten, bei dem folgenden alle vorhergehenden vorzuſtellen, ſo hilft alle Syntheſis der Apprehen-

ſion nichts. Es iſt alſo zu dieſer Syntheſis ein Vermögen nöthig, welches das früher Angeſchaute wieder vorſtellt, das Bild deſſelben wieder hervorbringt, eine reproductive Einbildungskraft, die, wenn ich c anſchaue, a und b mir vergegenwärtigt: ſonſt iſt die Vereinigung zu einer ganzen Vorſtellung unmöglich. Es iſt auch klar, daß ſchon die Vorſtellung jeder mathematiſchen Größe dieſe reproductive Einbildungskraft vorausſetzt. Daraus folgt, daß dieſe reproductive Syntheſis ihrem Urſprunge nach rein oder a priori iſt, daß ſie zu „den transſcendentalen Handlungen des Gemüths" gehört. „Es iſt offenbar," ſagt Kant, „daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe oder die Zeit von einem Mittage zum anderen denke oder auch eine gewiſſe Zahl mir vorſtellen will, ich erſtlich nothwendig eine dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen nach der anderen faſſen müſſe. Würde ich aber die vorhergehende (die erſten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nacheinander vorgeſtellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und ſie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, ſo würde niemals eine ganze Vorſtellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinſten und erſten Grundvorſtellungen von Raum und Zeit entſpringen können*)."

Indeſſen iſt das Zuſammennehmen der Theile vermöge der Apprehenſion und die Wiedererzeugung der Vorſtellungen vermöge der Einbildungskraft noch nicht im Stande, wirklich die Einheit der Vorſtellung hervorzubringen. Ich faſſe die einzelnen Theile, einen nach dem anderen, ich vergegenwärtige mir bei den folgenden alle vorhergehenden, ſo daß die Reihe der Vorſtellungen mir ganz vorſchwebt, aber was verbürgt mir, daß die wiederer-

*) Erſte Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Bd. II. S. 641 und 642.

zeugten Vorſtellungen auch genau dieſelben ſind, als welche ich vorher gehabt habe, daß die reproducirten Vorſtellungen vollkommen identiſch ſind mit den apprehendirten? Wenn ſie nicht identiſch ſind, ſo kommen wir mit aller Reproduction nicht zur Einheit der Vorſtellung. Was hilft es mir, a und b vermöge der reproductiven Einbildungskraft deutlich vorzuſtellen, während ich c anſchaue, wenn ich doch nicht ſicher bin, daß dieſe wiedererzeugten Vorſtellungen wirklich a und b ſind? Alſo zur Einheit der Vorſtellung iſt ſchlechterdings nöthig, nicht bloß daß ich die früheren Vorſtellungen wieder hervorbringe, ſondern daß ich der Identität beider gewiß bin, d. h. daß ich in den jetzt vergegenwärtigten Vorſtellungen die früheren vollkommen wiedererkenne oder recognoscire. Was alſo zur Reproduction hinzukommen muß, um die Einheit der Vorſtellung auszumachen, iſt „die Recognition". Ihre Syntheſis iſt die Identität der Vorſtellungen. Ohne dieſelbe iſt kein Object, auch keines der reinen Mathematik denkbar. Mithin iſt auch dieſe Syntheſis der Recognition eine reine, die zu den transſcendentalen Bedingungen der Erkenntniß gehört. Aber wie iſt dieſe Recognition möglich, die weder im Wege der Apprehenſion noch der Einbildungskraft angetroffen wird? Welches Vermögen in uns ſetzt ſie voraus?

Ich ſoll mir der Identität meiner Vorſtellungen bewußt und vollkommen ſicher ſein, daß die Vorſtellung, die ich im Zeitpunkte c mir vergegenwärtige, dieſelbe iſt, die ich im Zeitpunkt b hatte. Dieſe Recognition iſt nur möglich durch mein Bewußtſein. Sie iſt nicht eine Vorſtellung, ſondern die Vergleichung zweier Vorſtellungen, d. h. ein Begriff. Kant bezeichnet daher dieſen Act des Wiedererkennens als „die Syntheſis der Recognition im Begriff". Setzen wir nun, daß mein Bewußtſein mit meinem Zuſtande ſich fortwährend verändert, daß es in jedem Zeitpunkte

ein anderes iſt, ſo iſt die Identität zweier Vorſtellungen in verſchiedenen Zeitpunkten offenbar unmöglich, alſo auch das Bewußtſein dieſer Identität oder die Recognition. Dieſes dem Wechſel der Zeit unterworfene, mit den Eindrücken veränderliche Bewußtſein wollen wir das empiriſche nennen: es iſt das Bewußtſein unſerer jeweiligen Zuſtände, veränderlich wie dieſe und fortwährend im Fluß der Veränderung begriffen. Durch das empiriſche Bewußtſein iſt jene „Recognition im Begriff", alſo die Einheit der Vorſtellung, alſo auch das Object überhaupt nicht möglich.

Die Identität zeitlich verſchiedener Vorſtellungen ſetzt nothwendig die Identität des Bewußtſeins voraus: ein Bewußtſein, welches in allem Wechſel der Zeit und der Eindrücke unveränderlich daſſelbe bleibt. Wenn ich ſelbſt in jedem Augenblicke ein anderer bin, ſo können nie zwei Vorſtellungen, die ich in verſchiedenen Augenblicken gehabt habe, dieſelben ſein. Dieſes unveränderliche Bewußtſein heißt im Unterſchiede von dem empiriſchen das reine: dieſes reine Bewußtſein iſt die Bedingung, unter der allein Identität zeitlich verſchiedener Vorſtellungen, das Erkennen dieſer Identität, die Recognition im Begriff, alſo überhaupt Gegenſtand möglich iſt: es iſt zur Vollendung des Objects die letzte und höchſte Bedingung. Kant nennt das Bewußtſein nach dem Vorgange von Leibniz „Apperception"; er unterſcheidet die empiriſche Apperception von der reinen, welche letztere als die Bedingung, unter der allein Objecte möglich ſind, aller Erfahrung nothwendig vorausgeht, alſo urſprünglich iſt oder a priori. Alles Bewußtſein hat zu ſeinem Gegenſtande unſere Vorſtellungen und dadurch uns ſelbſt. Das reine Bewußtſein erkennt die Identität zeitlich verſchiedener Vorſtellungen, was unmöglich wäre, wenn nicht unſer eigenes Selbſt, unabhängig von allem Wechſel ſeiner empiriſchen Zuſtände, wandellos daſſelbe bliebe. Das reine Be-

wußtſein iſt alſo näher beſtimmt das reine, urſprüngliche Selbſtbewußtſein, welches Kant „transſcendentale Apperception (ſynthetiſche Einheit der Apperception, transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeins u. ſ. f.)" nennt*).

Alle Vorſtellungen, ſo verſchieden ſie ſein mögen, ſind in einem Punkte vereinigt: ſie ſind ſämmtlich meine Vorſtellungen; ſie gehören alle zu demſelben einen Bewußtſein, dem Factor ihrer ſynthetiſchen Einheit. Das Bewußtſein meiner Selbſt iſt zugleich das Bewußtſein dieſer ſynthetiſchen Einheit aller meiner Vorſtellungen. So bildet das reine Selbſtbewußtſein den oberſten Grundſatz aller Erkenntniß. Daß Ich in jedem Augenblicke gleich Ich iſt: das iſt der Grund, der alles in ihm durchgängig verknüpft, die Vorſtellungen unterſcheidet und vergleicht, das Mannigfaltige überhaupt ſynthetiſch vereinigt. „Ich gleich Ich" iſt ein analytiſcher Grundſatz; „Ich gleich der Einheit aller Vorſtellungen" iſt ein ſynthetiſcher, und zwar der oberſte ſynthetiſche Grundſatz alles Erkennens. Hier ergreift Kant den Punkt, von welchem ſpäter Fichte in ſeiner Wiſſenſchaftslehre ausgeht. Das Ich als oberſtes und erſtes Princip des Wiſſens, als Grund aller Objectivität, iſt von Kant an dieſer Stelle erkannt und feſtgeſtellt worden**).

4. Das reine Bewußtſein und die productive Einbildungskraft.

Es iſt jetzt ausgemacht, wie ein Object überhaupt möglich

*) Erſte Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Von der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe. II Abſchn. 3. Von der Syntheſis der Recognition im Begriff. Bd. II. S. 642—647.

**) Vergl. Bd. V. meiner Geſchichte d. neuern Philoſophie. III Buch. Cap. II. Nr. II. 1—2. S. 474—479.

iſt. Es iſt nur möglich durch eine Syntheſis dreifacher Art: die Zuſammenfaſſung ſeiner Theilvorſtellungen, die Reproduction der vergangenen, die Recognition der identiſchen. Die Zuſammenfaſſung iſt nur möglich durch die wahrnehmende Apprehenſion, die Reproduction iſt nur möglich durch die Einbildungskraft, die Recognition durch das reine Selbſtbewußtſein. Ohne dieſe dreifache Syntheſis kann es überhaupt zu keinem Objecte kommen, weder zu einem der bloßen Anſchauung, noch zu einem der Wahrnehmung, noch zu einem der Erfahrung.

Es fehlt zur vollkommenen Erklärung der Sache noch ein Punkt. Die Syntheſis oder Vereinigung der Vorſtellungen iſt erklärt, noch nicht die nothwendige Syntheſis, ohne welche die Einheit der Vorſtellung nicht Gegenſtand wird. Ich kann eine Reihe von Vorſtellungen nacheinander apprehendiren, ich kann die ganze Reihe vermöge der Einbildungskraft mir vergegenwärtigen, ich kann vermöge des reinen Bewußtſeins in den gegenwärtigen Vorſtellungen die früheren wiedererkennen, alſo die gegebenen Vorſtellungen verbinden, aber ich verbinde ſie beliebig, verknüpfe a mit b eben ſo zufällig, als ich es mit c, d u. ſ. f. verbinden kann, ſo kommt auf dieſem Wege ein regelloſer Haufe von Vorſtellungen, aber kein geordnetes Ganze, ein Kaleidoſkop, aber kein Bild zu Stande. Wenn alſo die Vereinigung nicht nach einer beſtimmten Regel verfährt, nicht zu einer beſtimmten Syntheſis gezwungen iſt, die das beliebige Verknüpfen ausſchließt, ſo wird aus der Erſcheinung nicht einmal ein Bild, geſchweige denn aus Erſcheinungen eine geſetzmäßige Erfahrung. Was alſo macht die Syntheſis nothwendig?

Das Bild iſt das Object der Wahrnehmung. Es ſetzt voraus, daß alle ſeine Theilvorſtellungen zugleich gegenwärtig ſind, was nur möglich iſt durch die reproductive Einbildungskraft.

Ohne Einbildungskraft iſt ſelbſt das Wahrnehmungsobject unmöglich. Sehr richtig bemerkt Kant: „Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung ſelbſt ſei, daran hat wohl noch kein Pſycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieſes Vermögen theils nur auf Reproductionen einſchränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, ſondern ſetzten ſolche auch ſogar zuſammen und brächten Bilder der Gegenſtände zu Wege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Syntheſis desſelben erfordert wird *)."

Die reproductive Einbildungskraft thut nichts anderes, als ſie verknüpft verſchiedene Vorſtellungen, ſie geſellt die eine zur anderen, d. h. ſie aſſociirt die Vorſtellungen. Dieſe Aſſociation erlaubt die bunteſte Reihe, und es iſt nicht abzuſehen, wie es auf dieſem Wege zu einem geordneten und nothwendigen Bilde, zu einer objectiven Vorſtellungseinheit kommen kann. Die Einbildungskraft müßte die Vorſtellungen nothwendig verknüpfen, ſie müßte gezwungen ſein, mit der Vorſtellung a die Vorſtellung b, nicht ebenſo gut c, d u. ſ. f. zu verbinden. Dazu kann ſie nur gezwungen werden durch die Vorſtellungen ſelbſt. Wenn dieſe in ſich ſelbſt zuſammenhängen, durchgängig mit einander verknüpft ſind, ſo kann die Einbildungskraft nicht anders als auf eine beſtimmte Weiſe die Vorſtellungen erzeugen und verbinden: dieſe Verwandtſchaft in den Vorſtellungen ſelbſt (Affinität) iſt der Grund einer objectiven oder nothwendigen Aſſociation. Aber was macht den Grund der Affinität, was giebt den Vorſtellungen ihre durchgängige Einheit? Nichts anderes, als daß ſie in der That in einem Bewußtſein verknüpft ſind: alſo das reine Be-

*) Erſte Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Deduction der reinen Verſtandesbegriffe. III Abſchn. Bd. II. S. 654. Anmerkung.

wußtſein macht jenes objective Band der Vorſtellungen, das der Einbildungskraft die Richtſchnur giebt, wonach dieſe das Bild hervorbringt. Sie bringt das Bild hervor nach einer Regel, die das reine Bewußtſein giebt, alſo nach einer urſprünglichen Regel, und iſt in dieſer Rückſicht nicht reproductiv, ſondern productiv: ſie iſt, weil ſie nach Regeln verfährt, nicht bloß anſchauend oder wahrnehmend, ſondern intellectuell. Ohne dieſe „productive Einbildungskraft" könnte niemals ein objectives Bild oder eine objective Erſcheinung zu Stande kommen und ohne dieſe kein Gegenſtand der Erfahrung. In dieſem Sinne muß Kant behaupten, daß die productive Einbildungskraft der Grund der Erfahrung iſt und das Band zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand*).

Aber kann das reine Bewußtſein die Affinität der Erſcheinungen begründen? Erſcheinungen ſind nichts für ſich, ſondern nothwendig auf ein Subject bezogen, dem ſie erſcheinen: ſie ſind Vorſtellungen, die ein Bewußtſein vorausſetzen. Dieſes Bewußtſein im Unterſchiede von den Erſcheinungen, deren Bedingung es ausmacht, iſt das reine Bewußtſein. Die Erſcheinungen müſſen ihrer Bedingung entſprechen, ſie müſſen mit dem reinen Bewußtſein übereinſtimmen oder, was daſſelbe heißt, in einem und demſelben Bewußtſein vereinigt werden können. Dieß wäre unmöglich, wenn es keine Einheit in den Erſcheinungen gäbe. Ohne Einheit und geſetzmäßige Verknüpfung in den Erſcheinungen könnte es kein reines Bewußtſein und ohne dieſes überhaupt keine Erſcheinungen geben. Die Verknüpfung zwiſchen Erſcheinungen und reinem Bewußtſein iſt daher daſſelbe als die geſetzmäßige Verknüpfung der Erſcheinungen, als deren Zuſammengehörigkeit, deren „transſcendentale Affinität", welche gleichſam den Verſtand der Einbildungskraft ausmacht. „Denn das

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. Bd. II. S. 650—659.

ſtehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unſerer Vorſtellungen aus, ſofern es bloß möglich iſt, ſich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtſein gehört ebenſowohl zu einer allbefaſſenden reinen Apperception, wie alle ſinnliche Anſchauung als Vorſtellung zu einer reinen innern Anſchauung, nämlich der Zeit. Dieſe Apperception iſt es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuell zu machen*)."

IV.

Die Summe der Deduction. Der reine Verſtand und die Kategorien.

1. Die Kategorien als Naturbegriffe.

Wir haben oben gezeigt, daß kein Gegenſtand der Erfahrung, alſo auch keine Erfahrung möglich iſt ohne das Wiedererkennen der Vorſtellungen, ohne die Recognition im Begriff. Dieſe Recognition war nur möglich durch das reine Bewußtſein; nur dieſes kann Vorſtellungen vergleichen und deren Einheit oder Unterſchied erkennen. Alles Vergleichen der Vorſtellungen iſt urtheilen; alle Urtheile ohne Ausnahme vereinigen Vorſtellungen in einem Bewußtſein: das reine Bewußtſein macht daher die Form der Urtheile oder die Kategorien. Mithin ſind die Kategorien diejenigen Formen, in welchen das reine Bewußtſein das Mannigfaltige der Erſcheinung vereinigt; ſie ſind die Bedingungen, unter denen im reinen Bewußtſein die Erſcheinungen verknüpft werden, alſo die Regeln oder Geſetze dieſer Verknüpfung. Nun heißt „verknüpft ſein im reinen Bewußtſein" ſo viel als „objectiv verknüpft ſein". Was das reine Bewußtſein vereinigt,

*) Ebendaſelbſt. Deduct. der r. Verſtandesbegriffe. III Abſchn. Bd. II. S. 656.

das ist eben deßhalb in jedem Bewußtsein vereinbar und nothwendig zu vereinigen, das gilt ebendeßhalb unabhängig von dem empirischen Bewußtsein, das so verschieden ist, als die Individuen: das gilt für das Bewußtsein als solches, d. h. es gilt objectiv. Aus diesem Grunde sind die Kategorien die Bedingungen, unter denen allein Erscheinungen objectiv verknüpft werden können, d. h. sie sind die Bedingungen der Erfahrungsurtheile und der Erfahrungsobjecte; sie sind die Gesetze, nach denen die Erscheinungen unter sich verknüpft sind. Nennen wir diesen gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen Natur — und was könnte die Natur anders bedeuten? — so sind die Kategorien die Bedingungen der Natur, so ist der reine Verstand als das Vermögen der Regeln, wonach alle Erscheinungen verknüpft werden müssen, der Gesetzgeber der Natur. Dieß zu beweisen, war die Aufgabe der transscendentalen Deduction, die hiermit vollständig gelöst ist*).

2. Unterschied zwischen Kant und Hume.

Was die Lehre von den Kategorien betrifft, so setzt sich die kritische Philosophie den beiden Richtungen der dogmatischen auf gleiche Weise entgegen. Die Kategorien sind nicht, wie die Sensualisten gewollt haben, Erfahrungsbegriffe, so wenig als Raum und Zeit; sie können nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, da sie die Bedingungen sind aller Erfahrung. Der Versuch einer solchen Ableitung ist, wie Kant sich gut ausdrückt, eine generatio aequivoca der Begriffe, ähnlich dem Versuch, das Lebendige aus dem Leblosen herzuleiten. Es gab eine Zeit, wo Kant

*) „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." Prolegomena. Th. II. §. 36. Schluß. Bd. III. S. 240.

mit Hume übereinſtimmte, daß die Cauſalität ein Erfahrungsbegriff ſei. Jetzt hat er erkannt, daß die Cauſalität aus der Erfahrung herleiten, ſo viel heiße als Raum und Zeit aus der Wahrnehmung ſchöpfen, daß in beiden durch einen circulus vitiosus das zu Erklärende vorausgeſetzt wird. Die Cauſalität iſt nicht das Product der Erfahrung, ſondern deren Bedingung: nicht ſie wird erfahren, ſondern ſie macht Erfahrung. Das iſt in Rückſicht der Kategorien der Unterſchied zwiſchen Kant und Hume, zwiſchen Kritik und Skepſis.

3. Unterſchied zwiſchen dem kritiſchen und dogmatiſchen Idealismus.

Die Kategorien ſind urſprüngliche Begriffe, wie Raum und Zeit urſprüngliche Anſchauungen. Es könnte dem Ausdrucke nach ſcheinen, als ob beide der menſchlichen Vernunft eingepflanzt oder angeboren ſeien. Dieß war rückſichtlich der Erkenntnißbegriffe die Anſicht der dogmatiſchen Idealiſten von Descartes bis Wolf. Kant hat bereits in der transſcendentalen Aeſthetik die urſprünglichen Anſchauungen von Raum und Zeit gegen die Möglichkeit einer ſolchen Anſicht gewahrt. Es heiße den Weg einer „faulen Philoſophie" nehmen, wenn man ſich jede gründliche Erklärung der Sache als etwas Vergebliches erſpare durch die Berufung auf das angeborne Datum. Raum und Zeit ſind die urſprünglichen Handlungen der anſchauenden Vernunft, die Kategorien ſind die urſprünglichen Handlungen des reinen Verſtandes. Wären ſie angeborne Ideen, ſo wären ſie bloß ſubjectiv, und dann wäre die Uebereinſtimmung zwiſchen dieſen Ideen und den Dingen, alſo die Erkenntniß, ſchlechterdings unbegreiflich und müßte für eine wunderbare Präformation oder Harmonie gelten, womit nichts erklärt und alle kritiſche Un-

terſuchung für immer ausgeſchloſſen wäre. Die Kategorien ſind keineswegs dem menſchlichen Verſtande angeboren, ſondern ſie ſind nur vermöge des reinen Verſtandes, ſie ſind deſſen nothwendige Functionen oder Handlungen. Wie die mathematiſchen Größen nur ſind, indem ſie angeſchaut oder conſtruirt werden, ſo ſind die reinen Begriffe nur, indem ſie gedacht werden. Was durch ſie gedacht wird, iſt nicht das einzelne Ding, das nur angeſchaut und vermöge der Einbildungskraft vorgeſtellt werden kann, ſondern die Verknüpfung oder der Zuſammenhang der Erſcheinungen. Wenn man alſo die Objectivität des reinen Bewußtſeins oder der transſcendentalen Apperception begriffen hat, ſo iſt eben dadurch die Objectivität der Kategorien begriffen. Die ganze kantiſche Deduction, um ſie in ihren Hauptpunkten zu faſſen, läuft darauf hinaus: daß alle Erſcheinungen lediglich ſubjective Vorſtellungen ſind, und nichts objectiv iſt, als das reine Bewußtſein und deſſen verknüpfende Formen.

Fünftes Capitel.

Die Lehre vom Schematismus. Das Princip der Grundsätze. Die mathematischen Grundsätze.

I.

Die Anwendung der Kategorien.

1. Die transscendentale Urtheilskraft.

Die beiden ersten Aufgaben der Analytik sind gelöst: die reinen Begriffe sind entdeckt und ihre objective Geltung bewiesen. Sie haben, wie Raum und Zeit, die Geltung empirischer Realität. Raum und Zeit durften angewendet werden auf alle Erscheinungen, als Gegenstände der Anschauung; die Kategorien dürfen angewendet werden auf alle Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung. Raum und Zeit machen die Erscheinung als Object der Anschauung: daher ihre Geltung. Die Kategorien machen die Erfahrung: daher gelten sie für alle möglichen Objecte derselben. Alle Erfahrung besteht in einer nothwendigen und allgemeinen Verknüpfung der Erscheinungen; diese Verknüpfung der Erscheinungen sind allemal wir selbst, das heißt unser Bewußtsein. Es kommt darauf an, welches Bewußtsein die Verknüpfung macht, ob das empirische oder das reine; ob Ich, das wahrnehmende Subject, die verknüpfende Bedingung ausmacht, oder Ich, das denkende Subject. Ist die Synthese nur

ein empiriſches (vorübergehendes) Bewußtſein, ſo iſt ſie zufällig und particular, wie dieſes, ſo iſt ihr Urtheil ein bloßes Wahrnehmungsurtheil. Wird dagegen die Syntheſe vollzogen durch das reine und allgemeine Bewußtſein, welches in jedem daſſelbe eine iſt, ſo iſt ſie wie dieſes allgemein und nothwendig, ſo iſt ihr Urtheil objectiv gültig oder ein Erfahrungsurtheil. Nun ſind die Kategorien die Begriffe oder Regeln des reinen Verſtandes: darum iſt klar, daß ſie in aller Erfahrung gelten, weil ſie alle Erfahrung bedingen.

Die Kategorienlehre giebt die Regeln der Erfahrungswiſſenſchaft, wie die Grammatik die der Sprachwiſſenſchaft. In beiden Fällen ſind die Regeln die Bedingungen, nach denen die Gegenſtände (dort die Dinge, hier die Worte) gebildet und verknüpft werden. Man kann die Regeln der Grammatik ſehr gut wiſſen und doch nicht im Stande ſein, richtig zu ſprechen und zu ſchreiben. Ein anderes iſt die Kenntniß der Regeln, ein anderes deren richtige Anwendung. Um die Regel richtig anzuwenden, muß man die gegebenen Fälle durch die Regel vorſtellen oder unter dieſelbe richtig ſubſumiren können. Dieſer Fall paßt unter dieſe Regel: das iſt eine Subſumtion oder ein Urtheil, welches nur möglich iſt durch die Urtheilskraft des menſchlichen Verſtandes. Ohne dieſe Urtheilskraft iſt keine Anwendung der Kategorien auf die ſinnlichen Objecte, d. h. keine Erfahrung, möglich. Alſo gehört dieſe Urtheilskraft zu den Bedingungen, die aller Erfahrung vorausgehen: in dieſer Rückſicht nennt ſie Kant „transſcendentale Urtheilskraft"*).

Aber die transſcendentale Urtheilskraft ſetzt eine Bedingung voraus, ohne welche ſie nicht urtheilen kann. Sie ſoll die Re-

*) Kritik der reinen Vernunft. Transſcendentale Anal. II Buch. Einleitung.

geln des reinen Verſtandes auf die Erſcheinungen anwenden, ſie ſoll dieſe unter jene ſubſumiren oder die Erſcheinungen durch Kategorien vorſtellen. Darin beſteht das transſcendentale Urtheil. Nun ſind die Erſcheinungen durchaus ſinnlich, ſie entſpringen aus der Anſchauung; die Kategorien ſind durchaus intellectuell, ſie entſpringen aus dem reinen Verſtande: alſo beide ſind verſchieden der Gattung nach und können nicht ungleichartiger ſein als ſie ſind. Wie alſo iſt es möglich, ein Subject durch ein Prädicat vorzuſtellen, das mit der Gattung des Subjects gar nichts gemein hat? Wie iſt es möglich, Erſcheinungen durch Kategorien zu denken? Hier liegt die Schwierigkeit. Wenn die Subſumtion der Erſcheinungen unter reine Begriffe nicht möglich iſt, ſo hilft die bewieſene Objectivität der letztern nichts; wir haben die Regeln zwar, welche die Erfahrung machen, aber wir können dieſe Regeln nicht anwenden, und ſo ſind ſie unbrauchbar, wie das Gold des Midas.

2. Die Möglichkeit der Anwendung. Bild. Schema.

Die Frage heißt: wie können reine Begriffe auf ſinnliche Dinge angewendet werden? Gleichartige Vorſtellungen laſſen ſich verknüpfen; ich kann vom Teller urtheilen, daß er cirkelförmig iſt; wie aber iſt eine Verknüpfung ungleichartiger Vorſtellungen möglich, wie läßt ſich von der Sonne urtheilen, daß ſie Urſache z. B. der Wärme iſt? Es müßte, um das transſcendentale Urtheil zu ermöglichen, gleichſam eine Brücke gegeben ſein, die vom Verſtand in die Sinnlichkeit, aus der Region der reinen Begriffe in die Region der ſinnlichen Dinge und umgekehrt hinüberleitet: ein mittleres Vermögen zwiſchen beiden, welches die ſinnlichen Objecte dem Verſtande zuführt. Dieſes mittlere Vermögen, dieſes Band zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand, iſt in

der productiven Einbildungskraft bereits entdeckt. Wenn alſo die Kategorien überhaupt auf die Erſcheinungen anwendbar ſein ſollen, ſo können ſie es nur ſein durch das Medium der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft müßte im Stande ſein, was der reine Verſtand von ſich aus niemals vermag: die Kategorien bildlich darzuſtellen oder zu verſinnlichen und eben dadurch den Erſcheinungen gleichartig zu machen.

Das Bild im eigentlichen Sinn iſt allemal der vollkommene Ausdruck einer ſinnlichen Erſcheinung; daher giebt es Bilder auch nur von den angeſchauten Objecten, nie von Begriffen. Nicht einmal die mathematiſchen Begriffe, die unmittelbar aus der Anſchauung hervorgehen, noch weniger die empiriſchen Begriffe, die, je allgemeiner ſie ſind, um ſo weiter von der Anſchauung abſtehen, laſſen ſich bildlich darſtellen; um wie viel weniger alſo die Kategorien, welche reine Begriffe ſind und gar nicht aus der Anſchauung entſpringen! Der Begriff eines Dreiecks iſt das Dreieck überhaupt, das ſowohl rechtwinklig als ſchiefwinklig ſein kann; das angeſchaute, conſtruirte Dreieck iſt nothwendig entweder das eine oder andere, daſſelbe gilt von dem wirklichen Bilde des Dreiecks. Von dem Begriffe Dreieck giebt es kein Bild; noch weniger giebt es ein Bild von dem Begriffe Menſch, Thier, Pflanze u. ſ. f. Denn das wirkliche Bild iſt immer ein beſtimmtes Individuum, welches der Begriff nicht iſt. Doch iſt unſere Einbildungskraft unwillkürlich aufgelegt und thätig, jene Begriffe ſowohl der Mathematik als der Erfahrung, die ſie bildlich nicht vorſtellen kann, figürlich vorzuſtellen. Sie entwirft deren Geſtalt gleichſam in ihren Umriſſen oder Conturen, ſie giebt uns gleichſam ein Monogramm jener Begriffe, da ſie uns deren Bilder nicht geben kann: die ſinnlichen Erſcheinungen kann ſie malen, die Begriffe nur zeichnen in allgemeinen Umriſſen. „Es

iſt dieß," ſagt Kant, „eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur ſchwerlich jemals abrathen und ſie unverdeckt vor Augen legen werden*)." Ein ſolches Monogramm heiße Schema im Unterſchiede vom Bilde. Giebt es alſo vermöge der Einbildungskraft Schemata der reinen Begriffe?

3. Die Zeit als Schema der Kategorien.

Ein ſolches Schema iſt die einzige Bedingung, unter der die reinen Begriffe ſich verſinnlichen und auf Erſcheinungen anwenden, alſo überhaupt Erfahrungen machen laſſen; es iſt mithin eine Bedingung aller Erfahrung, alſo transſcendental oder a priori und muß demnach ein Product der reinen Einbildungskraft ſein. Dieſes Schema muß den Begriffen entſprechen, indem es, wie dieſe, a priori auf alle Erſcheinungen geht; es muß den Erſcheinungen entſprechen, indem es, wie dieſe, anſchaulicher Natur iſt. Nun giebt es eine Form, die a priori alle Erſcheinungen in ſich begreift und zugleich ſelbſt Anſchauung iſt: dieſe einzige Form iſt die Zeit. Die Zeitbeſtimmung iſt darum das einzig mögliche transſcendentale Schema. Welches ſind nun die Zeitbeſtimmungen, in denen die Einbildungskraft die reinen Begriffe verſinnlicht oder ſchematiſirt?

Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit. Jede hat eine gewiſſe Zeitdauer, d. h. ſie bleibt, während eine gewiſſe Zeit vergeht: dieſe ihre Dauer iſt eine Zeitreihe, die Vorſtellung der Zeitreihe entſteht durch die ſucceſſive Addition der gleichen Zeittheile, deren jeder Eins iſt; die Addition von Eins zu Eins giebt die Zahl. Jede Erſcheinung, während ſie dauert, erfüllt die Zeit und bildet

*) Ebendaſelbſt. Transſc. Anal. II Buch. I Hptſt. Vom Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe. Bd. II. S. 160.

in dieſer Rückſicht einen beſtimmten Zeitinhalt. Die Erſcheinungen erfüllen die Zeit nicht auf gleiche Weiſe, ſondern ſie haben ein beſtimmtes Zeitverhältniß; die eine bleibt, während die andern gehen, oder ſie folgen einander, oder ſie ſind zugleich vorhanden: dieſes Zeitverhältniß heiße die Zeitordnung. Endlich begreift die Zeit das Daſein der Erſcheinungen auf eine beſtimmte Weiſe in ſich, die Erſcheinung iſt entweder irgendwann oder in einem beſtimmten Zeitpunkt oder zu aller Zeit: dieſe Zeitbeſtimmung heiße der Zeitinbegriff.

Damit ſind alle möglichen Zeitbeſtimmungen erſchöpft: ſie ſind Zeitreihe (Zahl), Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff. Jede Erſcheinung hat eine gewiſſe Zeitgröße, bildet einen gewiſſen Zeitinhalt, nimmt zu andern ein gewiſſes Zeitverhältniß ein, und hat ein gewiſſes Zeitdaſein.

4. Der Schematismus des reinen Verſtandes.

Vergleichen wir jetzt dieſe Zeitbeſtimmungen mit den reinen Begriffen, ſo entſpricht die Zahl der Quantität, der Zeitinhalt der Qualität (den Empfindungen, welche die Zeit erfüllen), die Zeitordnung der Relation, der Zeitinbegriff endlich der Modalität. Die Zahl iſt das Schema der Quantität, der Zeitinhalt iſt als erfüllte Zeit das Schema der Realität, als leere das der Negation. Die Zeitordnung iſt ein dreifaches Verhältniß: die eine Erſcheinung bleibt, während die anderen vergehen [jene beharrt, dieſe wechſeln], die Beharrlichkeit im Wechſel iſt das Schema der Subſtanz und der Accidenzen; die Succeſſion der Erſcheinungen, wenn ſie nach einer Regel erfolgt, iſt das Schema der Cauſalität, und das regelmäßige Zugleichſein der Erſcheinungen iſt das Schema der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung. Endlich das Daſein in einem beliebigen Zeitpunkt iſt das Schema der

Möglichkeit, das Daſein in einem beſtimmten Zeitpunkt iſt das Schema der Wirklichkeit, das Daſein in aller Zeit (immer) iſt das Schema der Nothwendigkeit.

Dieſe Schemata ſind es, welche alle Erſcheinungen beſtimmen und zugleich den Kategorien entſprechen, alſo gleichſam nach beiden Seiten offen ſind, nach der Gegend der ſinnlichen Dinge und nach der der reinen Begriffe. Sie machen die Erſcheinungen und die Kategorien einander zugänglich. Der Verſtand verknüpft die Erſcheinungen vermöge der Kategorien; er ſubſumirt die Erſcheinungen unter die Kategorien vermöge der Schemata, d. h. er urtheilt durch die Schemata der reinen Einbildungskraft. Dieſes Verfahren nennt Kant den „Schematismus des Verſtandes." Jetzt ſind nicht bloß die Regeln gegeben, ſondern auch die Richtſchnur ihrer Anwendung. Erſcheinungen, welche regelmäßig zugleich ſind, werde ich nicht verknüpfen durch Urſache und Wirkung; Erſcheinungen, welche in der Zeit vergehen, werde ich nicht vorſtellen durch den Begriff der Subſtanz; Erſcheinungen, welche zu aller Zeit ſtattfinden, werde ich nicht als bloß mögliche beurtheilen.

II.

Das Princip aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

1. Begriff der Grundſätze.

Der transſcendentalen Urtheilskraft ſteht alſo nichts mehr im Wege. Es iſt bewieſen, daß durch die Kategorien und allein durch ſie alle Erſcheinungen verknüpft werden dürfen und müſſen; es iſt bewieſen, daß durch die Kategorien vermöge der Schemata alle Erſcheinungen vorgeſtellt werden können: damit iſt die Erkenntniß der Erſcheinungen oder die Erfahrung begründet, ſo-

wohl von Seiten ihrer objectiven als subjectiven Möglichkeit. Jetzt ist das Problem der Analytik so weit gelöst, daß aus den reinen Verstandesbegriffen die Grundsätze geschöpft oder gebildet werden können. Nachdem dargethan ist, daß auf alle Erscheinungen die Kategorien anzuwenden und anwendbar sind, wird die Anwendung geschehen müssen; sie besteht in Sätzen, die alle Erscheinungen ohne Ausnahme durch die Kategorien bestimmen. Jeder dieser Sätze gilt im Sinne strenger und ausnahmsloser Allgemeinheit, jeder ist ein Grundsatz. Es wird so viele Grundsätze geben müssen als es Grundbegriffe giebt: von allen Erscheinungen gilt ohne Ausnahme die Bestimmung der Quantität, Qualität, Relation, Modalitat. Diese Grundsätze gelten unabhängig von aller Erfahrung als Aussprüche der transscendentalen Urtheilskraft, die von ihrem Rechte Gebrauch macht: sie sind daher „Grundsätze des reinen Verstandes". Aber was sie aussagen, gilt nur von Erscheinungen, sie sind mithin Grundsätze nur der Erfahrungswissenschaft, und da diese gleich der Naturwissenschaft ist, so können sie auch Grundsätze der reinen Naturwissenschaft heißen. Der Tafel der Kategorien entspricht die „reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft" *). Es sind die Grundsätze der reinen Physik, deren Möglichkeit die transscendentale Analytik untersucht und erklärt.

2. Der Grundsatz der Grundsätze.

Man wird die schwierige Lehre von den Grundsätzen mit vollkommener Deutlichkeit einsehen, wenn man sie unter dem einfachsten Gesichtspunkte begreift. Lassen wir daher die Topik der Kategorien bei Seite, die überall mehr der Systematik als der Kritik dient. Zwar sind sie für die Ordnung der Grundsätze

*) Prolegomena. II. Theil. §. 21. Bd. III. S. 221.

der natürliche Rechtstitel, doch giebt es einen Weg, der nach der ſtrengen Richtſchnur der Kritik am ſicherſten in die Grundſätze einführt. Sie laſſen ſich alle von einem einzigen ableiten. Die ganze bisherige Unterſuchung, die Entdeckung der reinen Verſtandesbegriffe, deren Deduction und Schematismus, faßt ſich zuſammen in ein einziges Ergebniß, welches ſo lautet: die Möglichkeit der Erfahrung iſt bewieſen; die Bedingungen ſind ausgemacht, unter denen allein Erfahrung ſtattfindet. Nun iſt klar, daß ohne Erfahrung auch kein Gegenſtand der Erfahrung (nichts Erfahrbares) möglich iſt. Ohne Erfahrung giebt es keine Gegenſtände der Erfahrung, wie es ohne ſinnliche Wahrnehmung keine wahrnehmbaren oder ſinnlichen Dinge giebt. Es leuchtet ein, daß alle Gegenſtände der Erfahrung unter den Bedingungen der Erfahrung ſelbſt ſtehen, daß die Bedingungen der Erfahrung zugleich gelten für alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung. Dieſer Satz iſt ein Grundſatz und zwar der oberſte Grundſatz aller wirklichen Erkenntniß oder aller ſynthetiſchen Urtheile, alſo ſelbſt nicht logiſcher, ſondern metaphyſiſcher Art: es iſt der Grundſatz, in dem alle übrigen enthalten ſind, aus dem ſie einfach folgen*).

Welches ſind die Bedingungen einer möglichen Erfahrung? Daß es Erſcheinungen giebt, als einzig mögliche Gegenſtände, und eine nothwendige Verknüpfung derſelben, als einzig mögliche Form der Erfahrung. Es muß daher grundſätzlich geurtheilt werden, daß alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung 1) Erſcheinungen ſind und 2) als ſolche in einer nothwendigen Verknüpfung ſtehen. Nun ſind alle Erſcheinungen angeſchaute Empfindungen: ſie ſind alſo 1) angeſchaut, 2) empfunden; ſie ſind

*) Kritik der reinen Vernunft. Transſc. Anal. II Buch. II Hptſt. Bd. II. 168—171.

in der ersten Rücksicht quantitativ, in der zweiten qualitativ bestimmt. Alle Erscheinungen stehen in einem nothwendigen Verhältniß 1) untereinander, 2) zu unserem Bewußtsein oder zu unserer Erkenntniß; sie haben in der ersten Rücksicht eine nothwendige Relation, in der zweiten eine nothwendige Modalität. Es wird also unter jedem dieser vier Gesichtspunkte, die mit den Kategorien zusammenfallen, von allen Gegenständen möglicher Erfahrung ein Grundsatz gelten müssen.

III.

Das Axiom der Anschauung.

Der erste Grundsatz lautet: alle Gegenstände möglicher Erfahrung sind angeschaut, sie sind als Gegenstände der Anschauung in Raum und Zeit, also Größen, wie alles in Raum und Zeit. Alle Raumgrößen sind zusammengesetzt aus lauter Raumtheilen, alle Zeitgrößen aus lauter Zeittheilen, d. h. diese Größen sind zusammengesetzt aus lauter gleichartigen Theilen, sie können nur vorgestellt werden, indem wir sie aus diesen Theilen zusammensetzen oder diese Theile successive einen zum andern hinzufügen. Es ist also die Vorstellung der Theile, welche die Vorstellung des Ganzen, z. B. einer Linie, eines gewissen Zeitraums, möglich macht. Eine solche durch Zusammensetzung der Theile gebildete Größe ist ebendeßhalb ausgedehnt oder extensiv. Daher der erste Grundsatz: „alle Anschauungen sind extensive Größen." Die Anschauung von Raum und Zeit ist a priori, und ebenso alles, das unmittelbar aus ihr folgt. Deßhalb nennt Kant diesen ersten Grundsatz „Axiom der Anschauung". Alles Angeschaute ist extensiv; alles Extensive ist theilbar in's Unendliche; also ist nichts Untheilbares angeschaut, und nichts Angeschautes untheilbar. Mit anderen Worten: Atome können nie

Anſchauungen, alſo nie Erſcheinungen, alſo niemals Gegenſtände möglicher Erfahrung ſein. Atome ſind nicht Gegenſtände, ſondern Hirngeſpinnſte metaphyſiſcher Speculation, die eine wohlbedachte Naturwiſſenſchaft niemals unter ihre Grundſätze aufnehmen darf. Im Gegentheil, der erſte Grundſatz einer reinen Naturwiſſenſchaft unter kritiſchem Geſichtspunkte widerſpricht den Atomen. Sie mögen an ſich möglich ſein; empiriſch (als Gegenſtände unſerer Erkenntniß) ſind ſie nicht möglich*).

IV.

Anticipation der Wahrnehmung.

1. Die Empfindung als intenſive Größe.

Der zweite Grundſatz wird ſich aus dem Urtheile entwickeln, daß alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, weil ſie Erſcheinungen ſein müſſen, darum nothwendig auch Empfindungen ſind. Die Anſchauung macht die Form, die Empfindung macht den Inhalt einer Erſcheinung. Die Form jeder Erſcheinung iſt a priori, der Inhalt dagegen oder das Reale in der Erſcheinung iſt als ein ſinnliches Datum nicht durch die bloße Vernunft, ſondern von außen gegeben oder a poſteriori. Wie iſt es möglich, von ſolchen Wahrnehmungsobjecten etwas a priori zu behaupten? Wie iſt überhaupt, was den Inhalt der Erſcheinungen (die Empfindungen) betrifft, ein Grundſatz möglich? Er wäre nur dann möglich, wenn wir von allen unſeren Empfindungen, gleichviel welcher Art ſie ſein mögen, etwas mit voller Gewißheit vorausſagen können, wenn ſich eine Bedingung anticipiren läßt, ohne welche auch das Reale in unſerer Wahrnehmung niemals gegeben ſein kann. Ein ſolcher Grundſatz wäre kein Axiom der Anſchau-

*) Ebendaſelbſt. Tr. Anal. III Buch. II Hptſt. 3. Abſchn. Bd. II. S. 174—178. Prolegomena. Theil II. §. 24. Bd. III. S. 225.

ung, ſondern, wie Kant ſich ausdrückt, „eine Anticipation der Wahrnehmung".

In keinem Falle läßt ſich vorausſagen, *was* wir empfinden, einfach deßhalb nicht, weil wir den Inhalt unſerer Empfindungen nicht machen, ſondern empfangen. Wohl aber läßt ſich beſtimmen, *wie* wir unter allen Umſtänden empfinden müſſen. Nicht der Inhalt, aber die Form der Empfindung läßt ſich anticipiren. Was auch das Reale in der Empfindung ſei, in jedem Falle wird es in der Zeit empfunden; ihrer Form nach müſſen alle Empfindungen die Zeit erfüllen oder einen Zeitinhalt ausmachen. Was in der Zeit exiſtirt, iſt nothwendig Größe: darum ſind, abgeſehen von ihrer Beſchaffenheit oder Qualität, alle Empfindungen ihrer Form nach Größen. Aber die Größe der Empfindung entſteht nicht, wie die der Anſchauung, durch die ſucceſſive Zuſammenfügung der gleichartigen Theile, ſonſt könnte eine Empfindung nur in einer Zeitreihe vorgeſtellt oder apprehendirt werden. Aber ſie wird in jedem Augenblicke ganz vorgeſtellt. Oder welche Theile ſollen zuſammengeſetzt werden, um etwa die Empfindung roth, ſüß, ſchwer, warm u. ſ. f. zu haben? Offenbar iſt jeder dieſer Theile die ganze Empfindung. Alle Empfindungen ſind Größen, weil ſie die Zeit erfüllen, aber ſie ſind nicht ſolche Größen, deren ganze Vorſtellung nur durch eine ſucceſſive Apprehenſion der Theile zu Stande kommt, d. h. ſie ſind *nicht* extenſive Größen. Vielmehr iſt in jedem Augenblicke die ganze Empfindung da. Entweder ſie iſt ganz oder gar nicht; entweder ich empfinde roth, ſchwer, warm u. ſ. f., oder ich habe dieſe Empfindungen nicht; in keinem Falle iſt eine Zeitreihe und eine allmälige Apprehenſion der Theile nöthig, um jene Empfindungen zu erzeugen. Wir wollen das Vorhandenſein beſtimmter Empfindungen Realität nennen und deren gänzlichen

Mangel Negation: ſo iſt klar, daß die Realität der Empfindung unmöglich eine ertenſive Größe ſein kann, weil ſie in jedem Augenblicke, den ſie erfüllt, ganz und vollſtändig da iſt. Aber ſie iſt nicht in jedem Augenblicke in derſelben Stärke vorhanden, ſie kann wachſen und abnehmen, ihr Größenzuſtand kann ſteigen und fallen, zuletzt mit der Empfindung ſelbſt völlig verſchwinden. So iſt jede Empfindung verſchiedener Größenzuſtände fähig, aber in jedem dieſer Größenzuſtände iſt ſie ganz und vollſtändig da, die Größenunterſchiede ſind nicht ihre Theile, ſondern ihre Stufen oder Grade: die Empfindung ſelbſt iſt mithin eine intenſive Größe oder ein Grad. „Der Grundſatz, welcher alle Wahrnehmungen als ſolche anticipirt, heißt ſo: in allen Erſcheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenſtande entſpricht (realitas phaenomenon), eine intenſive Größe, d. i. einen Grad."

Iſt die Empfindung in einem gewiſſen Größenzuſtande vorhanden, ſo iſt dieß ihre Realität; iſt ſie in gar keinem Größenzuſtande vorhanden, ſo iſt dieß ihre Negation. Ihre Größenveränderung oder ihre Vielheit iſt daher Annäherung zur Negation. Die Realität iſt die Vorausſetzung, unter der dieſe Unterſchiede, dieſe Annäherung zur Negation, dieſe Vielheit in der Größe möglich iſt. Bei der Anſchauung waren es die vielen unterſchiedenen Theile, deren Zuſammenfügung die ganze Vorſtellung bildet. Bei der Empfindung iſt es die ganze Vorſtellung, die erſt die Vielheit der Unterſchiede ermöglicht. Darum ſind alle Anſchauungsgrößen ertenſiv, alle Empfindungsgrößen intenſiv.

Setzen wir den Größenzuſtand einer Empfindung gleich Null, ſo iſt die Empfindung in gar keinem Grade vorhanden, d. h. ſie iſt gar nicht vorhanden, es wird nichts empfunden,

es ist eine vollkommen leere Empfindung, die so gut ist als keine. Das Leere ist kein Gegenstand der Empfindung. Dieser Satz folgt nothwendig aus der Anticipation der Wahrnehmung. Das Leere kann nicht empfunden, also auch nicht erfahren werden. Mithin ist der leere Raum oder die leere Zeit niemals ein Gegenstand möglicher Erfahrung; es ist mithin unmöglich, den Begriff eines leeren Raumes oder einer leeren Zeit unter die Grundsätze der Naturwissenschaft aufzunehmen. Vielmehr müssen diese Grundsätze unter kritischem Gesichtspunkt jene Begriffe verneinen. Sie vertragen sich nicht mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Unmöglich können sie auf Gegenstände der Erfahrung angewendet oder, was dasselbe heißt, zu physikalischen Erklärungsweisen gebraucht werden.

2. Die intensiven Größen in der Naturwissenschaft.

Gewisse Naturforscher haben gemeint, die Möglichkeit des leeren Raumes oder leerer Räume annehmen zu müssen, um mit der Hülfe dieses Begriffs die Naturerscheinungen zu erklären. Man muß ihnen einwenden, daß 1) die leeren Räume niemals Gegenstände einer möglichen Wahrnehmung sind, daß schon deßhalb die Annahme der Porosität eine bloße auf keinerlei Erfahrung gegründete Fiction, also nichts ist als eine in die Luft gebaute Hypothese; daß 2) diese Hypothese die fraglichen Naturerscheinungen nicht erklärt; daß 3) diese Erscheinungen sehr gut ohne jene Hypothese erklärt werden können.

Die Thatsache nämlich ist, daß Materien, welche denselben Raum einnehmen, sehr verschieden sind in Ansehung ihrer Quantität, Dichtigkeit, Schwere, Undurchdringlichkeit u. s. f., daß bei derselben Raumgröße oder bei gleichem Volumen etwa die Dichtigkeit zweier Körper verschieden ist. Nun wollen jene Natur-

forſcher, daß Dichtigkeit ſo viel iſt als Menge der Theile, daß daher in demſelben Volumen dort mehr, hier weniger Theile befindlich ſind. Alſo müſſen gewiſſe Raumtheile gar nicht erfüllt d. h. leer ſein, es muß mithin zwiſchen den Theilen der Materie leere Räume oder Poren geben; die Körper erfüllen ihr Volumen nicht auf gleiche Weiſe, ihre Raumerfüllung oder ihre ertenſive Größe iſt verſchieden. So wird aller Unterſchied der phyſikaliſchen Eigenſchaften zurückgeführt auf Unterſchiede der ertenſiven Größe und daraus erklärt. Es wird alſo die Vorausſetzung gemacht, daß alle Unterſchiede der Materien nur ertenſiv und das Reale im Raum, die Materie ſelbſt, überall einerlei ſei. Nur unter dieſer Vorausſetzung ſind ſie gezwungen, jene Hypotheſe leerer Räume zu machen, die alle Möglichkeit der Erfahrung überſchreitet und im üblen Sinne metaphyſiſch iſt. Man begreift, daß beſonders die mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſcher es lieben, die phyſikaliſchen Unterſchiede auf ertenſive Größen (mathematiſche Unterſchiede) zurückzuführen, aber da ſie aller Metaphyſik ſo gern aus dem Wege gehen und ſich deſſen beſonders rühmen, ſo hätten ſie doch ſehen ſollen, in welche Fiction rein metaphyſiſcher Art ſie auf ihrem Wege gerathen.

Indeſſen läßt ſich ſehr gut erklären, wie bei derſelben ertenſiven Größe, d. h. bei derſelben Raumerfüllung, die Materien verſchieden ſind, wenn man die intenſive Größe zu Hülfe nimmt. Ein Zimmer iſt mehr oder weniger erleuchtet, mehr oder weniger erwärmt. Man wird doch nicht behaupten wollen, daß in dem weniger erwärmten oder erleuchteten Zimmer gewiſſe Raumtheile von gar keiner Wärme, gar keinem Lichte erfüllt ſeien, daß ſich in dieſem Zimmer weniger Wärme- oder Lichttheile befinden als in dem andern. Vielmehr verbreiten ſich in beiden Fällen Wärme und Licht durch das ganze Zimmer, nur in verſchiedenen Graden.

Es ſoll an dieſem Beiſpiele nur gezeigt werden, daß die Unterſchiede der intenſiven Größe erklären, was aus bloßen Unterſchieden der ertenſiven nicht erklärt werden kann ohne eine leere und ungereimte Annahme.

3. Die Continuität der Größen.

Alle Empfindungen haben einen Grad. Von ihrer Realität zu ihrer Negation ſind unendlich viel Grade möglich, die nur in einer Zeitreihe durchlaufen werden können, aber auch nothwendig durchlaufen werden müſſen. Nun iſt jede Veränderung, weil ſie in der Zeit ſtattfindet, continuirlich. Alſo ſind alle Grade, weil ſie ſich in der Zeit verändern, continuirliche Größen. Sie wären nicht continuirliche Größen, wenn ihre Veränderung abſetzen könnte oder eine abſolute Grenze hätte; ſie würde dieſe Grenze haben, wenn es einen kleinſten Grad gäbe, der nicht mehr verringert werden könnte. Dieſer kleinſte Grad müßte in einem Zeitpunkte ſtattfinden, der keine weitere Veränderung erlaubt, d. h. in einem einfachen Zeittheile, der keine Zeitreihe bildet. Einen ſolchen einfachen Zeittheil giebt es nicht. Jeder Zeittheil iſt Zeit, es giebt keine kleinſte Zeit, alſo auch keinen kleinſten Grad, alſo auch keine Grenze der Veränderung, die nicht, wie die Zeitgrenze ſelbſt, fließend wäre.

Daſſelbe gilt auch vom Raum. Der Raum beſteht nur aus Räumen, wie die Zeit aus Zeiten. Es giebt keinen einfachen Raumtheil, der zugleich die Raumgrenze wäre. Der Punkt iſt bloß Grenze, aber nicht Raumtheil; darum iſt der Raum in's Unendliche theilbar, weil jeder ſeiner Theile wieder Raum iſt; jeder Raum iſt unendlich theilbar d. h. continuirlich. Mithin iſt jede ertenſive Größe continuirlich.

Alſo faſſen ſich beide Grundſätze in der Erklärung zuſam-

men: alle Größen ſowohl die der Anſchauung als die der Empfindung ſind continuirlich. Beide Grundſätze fließen aus dem Princip, daß alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung Erſcheinungen d. h. angeſchaute Empfindungen ſein müſſen: ſie ſind angeſchaut, alſo ſind ſie ertenſive Größen; ſie ſind empfunden, alſo ſind ſie intenſive Größen; ſie ſind als ertenſive wie als intenſive Größen continuirlich. Beide Grundſätze betreffen die Größenbeſtimmung in Rückſicht aller Gegenſtände einer möglichen Erfahrung. Da nun alle Größenbeſtimmung mathematiſch iſt, ſo erklären jene Grundſätze zugleich die Anwendbarkeit der Mathematik in ihrer ganzen Präciſion auf die Erfahrung, und ſie geben dieſer Anwendung ihre richtige Grenze. Darum befaßt Kant die Axiome der Anſchauung und die Anticipationen der Wahrnehmung unter dem gemeinſchaftlichen Namen der mathematiſchen Grundſätze: der erſte ſchließt die Möglichkeit der Atome, der zweite die Möglichkeit der Leere, beide das Gegentheil der Continuität aus*).

*) Ueber die Anticipat. der Wahrnehmung zu vergl. Kr. der r. Vern. Transſc. Anal. II Buch. II Hptſt. 3. Abſchn. Bd. II. S. 178—185. Vgl. S. 173 flgd.

Sechstes Capitel.

Die dynamiſchen Grundſätze. Das Geſammtreſultat der transſcendentalen Analytik.

I.

Die Analogien der Erfahrung. Das Princip der Analogien.

Es giebt keine Erfahrung, wenn es nicht eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung der Erſcheinungen giebt: ſo lautet das oberſte Princip der Grundſätze in ſeiner zweiten Hälfte. Die Bedingungen möglicher Erfahrung ſind zugleich die Bedingungen für alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, die alſo nicht möglich ſind, wenn es jene allgemeine und nothwendige Verknüpfung der Erſcheinungen nicht giebt.

Nun ſind alle Erſcheinungen in der Zeit und werden in der Zeit von uns wahrgenommen. Jede Wahrnehmung, jede Vorſtellung kann nur durch die ſucceſſive Apprehenſion der einzelnen Empfindungen zu Stande kommen, d. h. jede Wahrnehmung beſchreibt eine Zeitfolge. In unſerer Wahrnehmung ſind alle Erſcheinungen nacheinander; ihre Folge iſt hier keine andere als die unſerer zufälligen Apprehenſion. Wären die Erſcheinungen nur dieſe zufällige Folge unſerer Wahrnehmungen, ſo könnte von einer nothwendigen und allgemeinen Verknüpfung die Rede nicht

ſein. Woher ſollen wir wiſſen, daß die Erſcheinungen, die wir nacheinander wahrnehmen, nicht nacheinander folgen, ſondern zugleich da ſind, wie z. B. die Theile eines Hauſes, eines Organismus u. ſ. f.; daß die Erſcheinungen, die wir zufällig nacheinander wahrnehmen, nicht zufällig, ſondern nothwendig nacheinander folgen? Wir haben kein Kriterium, das Zugleichſein von der Zeitfolge zu unterſcheiden, weil in unſerer Wahrnehmung alles nacheinander folgt; wir haben kein Kriterium, um zwiſchen einem zufälligen und nothwendigen Zugleichſein, zwiſchen einer zufälligen und nothwendigen Zeitfolge zu unterſcheiden, weil in unſerer Wahrnehmung alles zufällig aufeinander folgt. Wenn wir dieſes Kriterium nicht haben, ſo iſt jede Erfahrung, wie man ſieht, unmöglich. Alſo dieſes Kriterium iſt ſchlechterdings nothwendig zu einer möglichen Erfahrung. Und wie iſt das Kriterium ſelbſt möglich? In der bloßen Wahrnehmung liegt kein Grund, die Erſcheinungen anders als in einer zufälligen Folge aufzufaſſen. Sollen wir anders wahrnehmen, ſo müſſen wir dazu genöthigt ſein durch die Erſcheinungen ſelbſt, ſo müſſen die Erſcheinungen ſelbſt ein beſtimmtes Zeitverhältniß, eine beſtimmte Zeitordnung haben, welche die Wahrnehmung zwingt, die Erſcheinungen in dieſem Zeitverhältniß und nicht anders zu apprehendiren. Ein ſolches Kriterium iſt demnach die Bedingung zur Erfahrung. Die Bedingung zu dem Kriterium iſt das objective Zeitverhältniß der Erſcheinungen ſelbſt. Aber das Zeitverhältniß iſt noch kein nothwendiges oder metaphyſiſches Verhältniß. Auch kann dieſes auf keine Weiſe aus jenem abgeleitet werden, ſo wenig als die Kategorien aus der Anſchauung. Alſo iſt die einzige Möglichkeit, welche der Erfahrung bleibt, daß zwiſchen dem Zeitverhältniſſe und dem nothwendigen Verhältniſſe, die keineswegs gleich ſind, eine Analogie oder Correſpon-

reſpondenz ſtattfindet, wodurch die Erfahrung auf den richtigen Weg geführt wird. Dieſe Analogie aber exiſtirt in der That und iſt ſchon früher entdeckt und dargethan worden. Das Zeitverhältniß wird beſtimmt durch die Zeit, das nothwendige oder metaphyſiſche Verhältniß durch die reinen Begriffe. Nun waren die Zeitbeſtimmungen das transſcendentale Schema der reinen Begriffe, und die Zeitordnung war das Schema der Relation, welche die nothwendigen Verhältniſſe der Erſcheinungen begreift. Alſo iſt es dieſe Analogie zwiſchen den Zeitverhältniſſen und den Grundbegriffen der Erfahrung, welche die Erfahrung ſelbſt ermöglicht. Kant nennt deßhalb dieſe Grundſätze der Relation „Analogien der Erfahrung", ein Ausdruck, der nur aus der Lehre vom Schematismus verſtanden und gerechtfertigt werden kann. Die Erfahrung iſt bedingt durch die Analogie zwiſchen Zeit- und Begriffsverhältniſſen. Dieſe Analogie iſt kein Axiom, auch keine Anticipation, denn es kommt auf den beſtimmten Fall an. Dieſe Analogie beſtimmt nicht das Erfahrungsurtheil, wie die beiden früheren Grundſätze, ſondern leitet es nur, zeigt ihm den Weg und die Regel, wonach der Fall zu behandeln iſt; die Grundſätze der Analogien ſind daher nicht, wie die beiden früheren, conſtitutiv, ſondern regulativ.

Das gemeinſchaftliche Princip, aus welchem die Analogien der Erfahrung fließen, könnte man ſo ausdrücken: Erſcheinungen können nur dann erfahren werden, wenn ihre Zeitverhältniſſe a priori beſtimmt ſind. Oder wie Kant daſſelbe in der erſten Ausgabe der Kritik gefaßt hat: „alle Erſcheinungen ſtehen ihrem Daſein nach a priori unter Regeln der Beſtimmungen ihres Verhältniſſes unter einander in einer Zeit*)." Die Faſſung in der zweiten Ausgabe iſt nicht ſo

*) „Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich." (Zweite Ausgabe.)

genau und läßt die Zeitbeſtimmung aus, auf die es hier weſentlich ankommt.

Man kann die drei Analogien aus der Lehre vom Schematismus vorausbeſtimmen. Hier nämlich entſprechen einander Beharrlichkeit und Subſtanz, Zeitfolge und Cauſalität, Zugleichſein und Wechſelwirkung. Die Grundſätze werden daher die Beharrlichkeit der Subſtanz, die Zeitfolge nach dem Geſetze der Cauſalität, das Zugleichſein nach dem Geſetze der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft betreffen. Man ſieht ſchon hier, wie wenig die Analogie ein conſtitutives Princip iſt. Wäre ſie dieß, ſo müßte jede Zeitfolge als Cauſalität und jedes Zugleichſein als Wechſelwirkung begriffen werden; hier aber bleibt der Unterſchied offen zwiſchen zufälliger und nothwendiger Succeſſion und Simultaneität. Alle Cauſalität ſetzt Zeitfolge voraus. Aber bei weitem nicht jede Zeitfolge ſchließt Cauſalzuſammenhang in ſich; dieſelbe Bewandtniß hat es mit dem Zugleichſein und der Wechſelwirkung.

Am einfachſten und klarſten können wir die Grundſätze, welche Kant unter dem Namen der Analogien befaßt, ſo darſtellen: ſoll Erfahrung möglich ſein, ſo muß es ein Kriterium geben, wodurch wir Erſcheinungen, welche zugleich ſind, von ſolchen unterſcheiden können, die nicht zugleich ſind, ſondern einander folgen; es muß zweitens ein Kriterium geben, wodurch wir die zufällige Zeitfolge von der nothwendigen unterſcheiden können; es muß drittens ein Kriterium geben, wodurch wir im Stande ſind, das zufällige Zugleichſein von dem nothwendigen zu unterſcheiden. Da dieſes Kriterium in unſerer Wahrnehmung als ſolcher nicht enthalten iſt, ſo muß es in den Erſcheinungen ſelbſt enthalten ſein. Das iſt ein nothwendiges Erforderniß zur Möglichkeit der Erfahrung. Darum gilt es als Grundſatz*).

*) Kritik der reinen Vernunft. Transſcendentale Anal. II Buch.

1. Die Beharrlichkeit der Substanz.

Die erste Frage heißt: unter welcher Bedingung allein können wir simultane Erscheinungen von successiven unterscheiden, solche, die in derselben Zeit sind, von solchen, die in verschiedenen Zeiten sind oder auf einander folgen? In unserer Wahrnehmung, welche Theil für Theil, einen nach dem anderen, auffaßt, sind alle Erscheinungen in verschiedenen Zeiten, die Steine einer Felsenmasse so gut als die Wellen des bewegten Stroms. Nur unter einer Bedingung wird die Wahrnehmung genöthigt, verschiedene Erscheinungen als simultane zu nehmen: wenn es eine Erscheinung giebt, die jederzeit stattfindet. Wenn eine und dieselbe Erscheinung in verschiedenen Zeitpunkten d. h. eine Zeit lang existirt, so sagen wir von ihr, sie dauert; wenn sie in aller Zeit existirt, so sagen wir, sie beharrt. Sollen wir unterscheiden können zwischen Zugleichsein und Zeitfolge, so muß es in den Erscheinungen selbst etwas Beharrliches geben. Mit diesem verglichen, sind alle übrigen Erscheinungen zugleich da; von diesem unterschieden, sind alle anderen Erscheinungen nicht beharrlich, d. h. sie kommen und gehen, während jene bleibt; sie wechseln, während jene beharrt; sie sind in verschiedenen Zeiten oder folgen einander, während jene zu aller Zeit beständig da ist. Also das Beharrliche in der Erscheinung ist das objective Kriterium, um die Verhältnisse in der Zeit, das Zugleich und Nacheinander, zu unterscheiden. Darum ist das Dasein des Beharrlichen in der Erscheinung eine nothwendige Bedingung aller möglichen Erfahrung.

Wenn alles beharrte, so gäbe es keinen Wechsel; wenn nichts

II Hptst. 3 Abschn. 3. Bd. II. S. 186—190. Vergl. Prolegomena. II Th. §. 26. Bd. III. S. 228.

beharrte, ſo gäbe es auch keinen. Erſcheinungen wechſeln: das heißt, ſie ſind mit der beharrlichen Erſcheinung [Subſtanz] nur eine gewiſſe Zeit verbunden, ſie dauern nicht immer, ſie gehen vorüber, die eine folgt auf die andere. Wenn es alſo nichts Beharrliches gäbe, ſo könnte von keinem Wechſel die Rede ſein. Mithin iſt das Beharrliche die Bedingung des Wechſels, nicht umgekehrt.

Nun ſind die beharrliche Erſcheinung und die wechſelnden immer zugleich da, jene als das Bleibende, dieſe als das Vorübergehende, ſie ſind alſo nothwendig mit einander verknüpft: jene iſt das zu Grunde liegende, das Subſtratum, dieſe ſind deſſen vorübergehende Beſtimmungen, die verſchiedenen Arten oder Modi ſeines Daſeins. Mit einem Worte: das Beharrliche in der Erſcheinung iſt die Subſtanz, die wechſelnden Erſcheinungen ſind deren Accidenzen.

Es iſt ſehr leicht zu urtheilen, daß die Subſtanz beharrt: dieſer Satz iſt ſo alt, wie die Philoſophie, und an ſich betrachtet eine bloße Tautologie. Das Beharrliche in den Dingen nennt man Subſtanz, und die Subſtanz nennt man beharrlich. Aber woher weiß man denn, daß in den Dingen überhaupt etwas Beharrliches iſt? Angenommen, es giebt etwas Beharrliches in den Dingen, ſo läßt ſich leicht der Begriff der Subſtanz darauf anwenden; das hat nicht die mindeſte Schwierigkeit, giebt aber auch nicht die geringſte Einſicht, ſo lange das Daſein des Beharrlichen ſelbſt bloß vorausgeſetzt wird. In dieſem Punkte liegt die Schwierigkeit, die vor Kant noch kein Philoſoph begriffen, viel weniger gelöſt hat. Iſt das Daſein des Beharrlichen nicht erwieſen, ſo iſt der Begriff der Subſtanz nicht anwendbar, er iſt dann ganz leer und in ſeiner Brauchbarkeit völlig problematiſch. Und in der That, die Sache genau erwogen, iſt der Begriff der Sub-

ſtanz zwar immer im Munde der Philoſophen und auch des gemeinen Verſtandes geweſen, aber ſeine erwieſene Bedeutung hat er erſt durch Kant an dieſer Stelle bekommen. Hat man vor Kant gewußt, daß es nothwendig in den Erſcheinungen etwas Beharrliches giebt? Behauptet hat man es wohl, aber nicht gewußt. Woher hätte man es wiſſen ſollen? Aus der Erfahrung? Dieſe beweiſt nie ein Daſein, welches jederzeit iſt. Aus dem bloßen Verſtande? Dieſer kann aus bloßen Begriffen, durch logiſche Schlüſſe niemals ein Daſein, eine wirkliche Exiſtenz darthun.

Wie hat nun Kant bewieſen, daß in den Erſcheinungen nothwendig ein Beharrliches ſein müſſe? Weil, wenn in den Erſcheinungen nichts Beharrliches wäre, jede objective Zeitbeſtimmung, darum jede Erfahrung unmöglich wäre. Alſo er beweiſt das beharrliche Daſein nicht durch die Erfahrung, was in keinem Falle möglich iſt; ſondern umgekehrt zeigt er, daß ohne jenes Daſein die Erfahrung überhaupt nicht ſtattfinden könnte, daß eine beharrliche Erſcheinung aller Erfahrung vorausgeht als deren nothwendige Bedingung. Dieſe Beweisführung iſt nicht empiriſch, ſondern transſcendental. Und hier kann man an einem ſehr hervorragenden Beiſpiele das Verfahren der transſcendentalen Beweisführung, die wir im Anfange dieſes Buchs im Allgemeinen erklärt haben, auf das deutlichſte einſehen. Nichts wird hier durch die Erfahrung bewieſen, auch nichts ohne alle Beziehung auf die Erfahrung, ſondern alles nur, ſofern es Bedingung iſt zur Erfahrung, eine Bedingung nämlich, ohne welche die Erfahrung nicht ſein kann. Hebe dieſe Bedingung auf, und du haſt die Möglichkeit jeder Erfahrung und damit alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung aufgehoben: das iſt der transſcendentale Beweis in ſeiner negativen Form, welche die Un-

möglichkeit des Gegentheils darthut. Gerade dieſe Beweisführung iſt die kritiſche, die vor Kant keiner gekannt, viel weniger geübt hat. Angewendet auf die Subſtanz, lautet der transſcendentale Beweis: hebe das beharrliche Daſein in den Erſcheinungen auf, und die Möglichkeit aller Erfahrung iſt damit aufgehoben. Oder poſitiv ausgedrückt: es muß in den Erſcheinungen ein Beharrliches geben, weil ſonſt weder Erfahrung noch ein Gegenſtand der Erfahrung möglich wäre, weil ſonſt gar nichts durch Erfahrung erkannt werden könnte. Der Schwerpunkt des Beweiſes liegt nicht darin, daß die Subſtanz beharrlich iſt, ſondern darin, daß das Beharrliche erſcheint, oder daß die Subſtanz eine nothwendige Erſcheinung iſt: daß ſie exiſtirt.

Die beharrliche Erſcheinung iſt zu jeder Zeit. Sie wäre nicht beharrlich, wenn jemals eine Zeit ſein könnte, wo ſie nicht wäre. Weder alſo darf es einen Zeitpunkt gegeben haben, in dem ſie noch nicht war, noch darf ein Zeitpunkt kommen, in dem ſie nicht mehr ſein wird. Mit anderen Worten: weder entſteht noch vergeht die Subſtanz. Und da alle veränderlichen oder wechſelnden Erſcheinungen nur ihre Beſtimmungen, oder Modi ſind, ſo iſt die Subſtanz immer dieſelbe; in ihrem eigenen Daſein entſteht und vergeht nichts: alſo kann auch die Summe ihrer Realität, d. h. ihre Größe, weder vermehrt noch vermindert werden, denn jede Vermehrung wäre ein Hinzukommen neuer Theile, d. h. eine Entſtehung, und jede Verminderung wäre eine Vernichtung beſtehender Theile, d. h. ein Vergehen.

Der Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz lautet mithin: „bei allem Wechſel der Erſcheinungen beharrt die Subſtanz, und das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ Jetzt iſt dieſer Satz kritiſch feſtgeſtellt, den ſchon die ál-

teſte Metaphyſik gehabt, Kant in ſeiner Habilitationsſchrift behauptet und in ſeinem Verſuch über die negativen Größen wiederholt hatte. Jetzt iſt dieſer Satz dergeſtalt bewieſen, daß ihn verneinen ſo viel heißt als die Möglichkeit aller Erfahrung und aller Naturwiſſenſchaft aufheben. Es iſt alſo bewieſen, daß dieſer Satz ein naturwiſſenſchaftliches Axiom bildet.

Die Subſtanz iſt unentſtanden und unvergänglich. Da ſie allen Erſcheinungen zu Grunde liegt, ſo müßte ſie entſtanden ſein aus etwas, das keine Erſcheinung, alſo als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung gleich nichts wäre. Ihre Entſtehung wäre eine Schöpfung aus nichts; ihr Vergehen wäre eine Rückkehr in nichts, eine Vernichtung. So wenig die Vernichtung denkbar iſt als Gegenſtand möglicher Erfahrung, ſo wenig iſt in dieſem Sinne die Schöpfung denkbar. Aus nichts kann nie etwas werden, niemals kann etwas in nichts übergehen; dieſe beiden Sätze: „gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti“, gehören unmittelbar zuſammen und folgen ebenſo unmittelbar aus der Beharrlichkeit der Subſtanz. Kritiſch, d. h. richtig verſtanden, gelten dieſe Sätze nur von Erſcheinungen und verneinen daher in den Grundſätzen der Naturwiſſenſchaft die Anwendung der Schöpfungs- und Vernichtungstheorie. Ob dieſe Theorie auf einem anderen Gebiete als dem der Naturwiſſenſchaft und der Erfahrung irgend welche Geltung finden darf, bleibt hier völlig dahingeſtellt.

Wenn nun die Subſtanz der Dinge ihrer Materie oder ihrem Inhalte nach immer dieſelbe bleibt, ſo iſt aller Wechſel der Erſcheinungen nichts anderes als ein Wechſel oder eine Verwandlung ihrer Form, d. h. Metamorphoſe, eine Veränderung bloß der Art und Weiſe, wie die Subſtanz exiſtirt. Jede Veränderung ſetzt etwas voraus, das ſich verändert, alſo der Verän-

derung ſelbſt als deren Subject oder Subſtrat zu Grunde liegt, alſo nur in ſeiner Form, nicht in ſeinem Beſtande wechſelt. Dieſes Subſtrat iſt das Beharrliche in der Veränderung, das Bleibende im Wechſel, d. h. Subſtanz. Darum iſt alle Veränderung nur als Modification der Subſtanz möglich, ſie beſteht in dem Wechſel ihrer Form, in der Wandelbarkeit ihrer Beſtimmungen; dieſe wandelbaren Beſtimmungen ſind ihre Accidenzen. Was ſich verändert, iſt nicht das Daſein, ſondern die Zuſtände oder Daſeinsbeſtimmungen (Modi) der Subſtanz. Wenn das Holz verbrennt, ſo vergeht es nicht, ſondern es verwandelt ſich in Aſche und Rauch; nicht die Materie ſelbſt und deren Summe, nur ihre Form oder die Weiſe ihres Daſeins hat ſich verändert.

Es muß Subſtanz in den Erſcheinungen ſein: das behauptet die erſte Analogie der Erfahrung. Es wird nicht geſagt, woran in der Erfahrung die Subſtanz oder das Beharrliche der Erſcheinung erkannt wird. Es wird nicht geſagt, ob es nur eine Subſtanz oder mehrere giebt. Aber ſo viel ſteht feſt, daß aller Wechſel der Erſcheinungen nichts anderes iſt, als die Veränderung des beharrlichen Daſeins*).

Jetzt heißt die nächſte Frage: unter welchen Bedingungen iſt dieſe Veränderung ſelbſt ein Gegenſtand der Erfahrung?

2. Die Zeitfolge nach dem Geſetz der Cauſalität.

Kant und Hume.

Wir ſind an den Punkt gekommen, wo Kant das eigentliche Grundproblem ſeiner metaphyſiſchen Unterſuchungen, das ihn ſeit dem Verſuch über die negativen Größen unaufhörlich beſchäftigt, von der dogmatiſchen Metaphyſik entfernt und eine Zeitlang mit

*) Kr. d. r. V. Transſc. Anal. II Buch. II Hptſt. 3 Abſchn. A. Erſte Analogie. Bd. II. S. 190—195.

Hume vereinigt hat, in den Vordergrund ſeiner Kritik ſtellt. Der Begriff der Urſache ſoll jetzt kritiſch erklärt und feſtgeſtellt werden. Faſſen wir die Frage, um die es ſich handelt, gleich in ihrem kritiſchen Hauptpunkte: unter welcher Bedingung allein kann die Veränderung ein Gegenſtand möglicher Erfahrung ſein? Die Bedingung, ohne welche Veränderung kein Object möglicher Erfahrung iſt, wird ebendeßhalb die Bedingung der Veränderung ſelbſt ſein.

Jede Veränderung iſt ein Geſchehen oder eine Zeitfolge von Begebenheiten, und zwar ſolcher Begebenheiten, die verſchiedene Zuſtände eines und deſſelben Subjects ausmachen. Es giebt keine Veränderung, wenn es nicht etwas giebt, das ſich verändert, das ſeine Zuſtände wechſelt; dieſes aller Veränderung zu Grunde liegende Etwas erklärte der vorige Grundſatz als Subſtanz. Kurz geſagt: jede Veränderung iſt eine Zeitfolge von Begebenheiten, die in der Erſcheinung ſelbſt (objectiv) verknüpft ſind. Und jetzt lautet die Frage: unter welchen Bedingungen allein kann objective Zeitfolge der Begebenheiten erfahren werden? Oder da alle Begebenheiten Erſcheinungen, alle Erſcheinungen unſere Wahrnehmungen ſind: unter welchen Bedingungen allein iſt die Zeitfolge unſerer Wahrnehmungen objectiv? Das iſt die Frage in ihrer kritiſchen Faſſung.

Alle unſere Wahrnehmungen ſind in der Zeit und folgen in der Zeit aufeinander. Dieſe Zeitfolge iſt lediglich ſubjectiv. Hier liegt die Schwierigkeit. Da die Zeitfolge unſerer Wahrnehmungen nur ſubjectiv iſt, wie können wir objective Zeitfolge wahrnehmen? Mit anderen Worten: was macht die ſubjective Zeitfolge objectiv? Wodurch allein läßt ſich beſtimmen, daß die Erſcheinungen nicht bloß in mir, ſondern als ſolche in dieſer genau beſtimmten Zeitfolge verknüpft ſind?

Alle Erſcheinungen werden von uns ſucceſſive vorgeſtellt: die Theile eines Hauſes ſo gut als die verſchiedenen Stellen in der Bewegung des ſtromabwärts gleitenden Schiffes. Wie können wir wiſſen, daß die Theile des Hauſes zugleich da ſind, dagegen die Bewegungen des Schiffs nacheinander folgen, und zwar nothwendig nacheinander? Wenn ich die Theile eines Hauſes vorſtelle, ſo zwingt mich nichts, erſt dieſen Theil, dann jenen u. ſ. f. vorzuſtellen; ich kann hier mit jedem beliebigen Theil anfangen und endigen. Ganz anders, wenn ich die ſtromabwärts gerichtete Bewegung des Schiffs verfolge; ich muß die Stelle oberhalb in der Stromrichtung nothwendig früher vorſtellen, als die unterhalb derſelben gelegene. Die Succeſſion meiner Vorſtellungen im erſten Fall iſt regellos, im zweiten Fall iſt ſie beſtimmt als dieſe und keine andere.

Was macht im zweiten Fall die Regel der Succeſſion? Daß ich in die verſchiedenen Zeitpunkte meiner Wahrnehmung nicht beliebige Erſcheinungen ſetzen kann, wie es eben der Zufall mit ſich bringt, ſondern daß ich in den Zeitpunkt A nur dieſe beſtimmte Erſcheinung ſetzen kann und in den Zeitpunkt B nur die andere ebenfalls beſtimmte Erſcheinung. Und was zwingt mich dazu, die Succeſſion meiner Vorſtellungen in dieſer Weiſe zu regeln? Man könnte vielleicht ſagen, wenn man die ganze transſcendentale Aeſthetik vergeſſen hat, daß mich das Zeitverhältniß oder die Zeitordnung der Dinge ſelbſt dazu zwingt. Ja, wenn die Dinge an ſich in der Zeit wären, wenn die Zeit eine den Dingen inhärente Eigenſchaft wäre, und jedes Ding ſeinen beſtimmten Zeitpunkt wie eine andere Eigenſchaft hätte und als ſolche ſogleich unſerer Wahrnehmung anzeigte! Dann wäre die Zeit etwas Objectives, Reales außer uns, und damit fiele von ſelbſt die ganze Frage: wie wird die Zeit objectiv? Eben in dieſer Frage liegt das ganze Problem.

Nun erwarte man nicht, daß wir die transſcendentale Aeſthetik von neuem vortragen, um dieſem verkehrten Einwande, der eine Löſung der Schwierigkeit ſein möchte, zu begegnen. Die Zeit als ſolche iſt völlig ſubjectiv, ſie iſt die Form unſerer Anſchauung, ſie iſt unſere Vorſtellungsweiſe. In der Zeit verlaufen unſere Wahrnehmungen mit ihren Erſcheinungen. Da iſt zunächſt kein Grund, warum dieſe Erſcheinung nicht eben ſo gut jetzt als nicht jetzt ſtattfindet. Die Frage heißt: *was verknüpft dieſe beſtimmte Erſcheinung mit dieſem beſtimmten Zeitpunkte?* Der Zeitpunkt iſt nicht regulirt, weder durch die Zeit, die alle Erſcheinungen in ſich begreift, noch durch die Erſcheinung, die in jedem beliebigen Zeitpunkte ſein kann. Wenn es nicht möglich iſt, den Zeitpunkt einer Erſcheinung zu beſtimmen, ſo giebt es keine objective Zeitbeſtimmung, alſo auch keine objective Zeitfolge, alſo keine Veränderung als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung.

In der Zeit ſelbſt, wir meinen die reine Zeit, iſt jeder Zeitpunkt beſtimmt durch alle früheren, auf die er nothwendig folgt. Aber die Zeit für ſich iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung, ſondern die Bedingung oder Form dieſer Gegenſtände. Nur die Erſcheinungen in der Zeit werden wahrgenommen, nicht die Zeit ſelbſt. Soll alſo eine Erſcheinung B nur in einem beſtimmten Zeitpunkte wahrgenommen werden, ſo iſt dieß nur unter der einen Bedingung möglich, daß in dem vorhergehenden Zeitpunkte eine andere Erſcheinung A wahrgenommen wird, auf die B jederzeit folgt. Jeder Zeitpunkt iſt beſtimmt durch den nächſt früheren, auf den er folgt. Soll der Zeitpunkt einer Erſcheinung beſtimmt ſein, ſo iſt das nur möglich durch die Erſcheinung in dem nächſt früheren Zeitpunkte. Wenn in dem Zeitpunkte A jede beliebige Wahrnehmung ſtattfinden kann, ſo iſt klar, daß auch die

Erſcheinung in dem folgenden Zeitpunkte B nur zufällig jetzt ſtattfindet und eben ſo gut ein andermal ſtattfinden könnte.

Alſo nur dann iſt eine Erſcheinung ihrem Zeitpunkte nach beſtimmt, wenn ihr eine andere Erſcheinung nothwendig vorausgeht; dann iſt ihr Zeitpunkt eine nothwendige Folge und kann kein anderer ſein als dieſer gegebene. Wenn A nicht nothwendig B vorausgeht, wenn B nicht nothwendig auf A folgt, ſo hat keine dieſer Erſcheinungen einen beſtimmten Zeitpunkt. Wenn eine Begebenheit einer anderen nothwendig vorausgeht und nicht ſein kann, ohne daß dieſe ihr folgt, ſo iſt ſie deren Urſache, und die andere Begebenheit iſt ihre Wirkung. Alſo iſt der Begriff von Urſache und Wirkung die einzige Möglichkeit, um den Zeitpunkt einer Erſcheinung zu beſtimmen, die einzige Bedingung zu einer objectiven Zeitbeſtimmung, alſo auch zu einer objectiven Zeitfolge: mithin die einzige Bedingung, unter der eine Zeitfolge verſchiedener Zuſtände, deren jeder ſeinen beſtimmten Zeitpunkt hat, d. h. Veränderung, vorgeſtellt werden kann.

Nur der Begriff der Cauſalität beſtimmt den Zeitpunkt einer Erſcheinung. Die Kategorie der Urſache beſtimmt eine Erſcheinung als eine ſolche, die nothwendig einer anderen vorausgeht, darum nothwendig vor dieſer wahrgenommen werden muß. Alſo der Begriff von Urſache und Wirkung allein regulirt unſere Wahrnehmung in Anſehung der Zeitfolge. Dieſer Begriff allein nimmt der Zeitfolge die Zufälligkeit unſerer ſubjectiven Apprehenſion und macht dieſelbe objectiv.

In dieſer Einſicht ruht der kritiſche Schwerpunkt. Hier zeigt ſich deutlich, wie die Cauſalität nicht aus der Erfahrung hervorgeht, ſondern aller Erfahrung als Bedingung zu Grunde liegt. Hier enthüllt ſich die ganze Differenz zwiſchen Kant, dem kritiſchen Philoſophen, und Hume, dem ſkeptiſchen. Hume hatte

erklärt, die Cauſalität ſei nichts anderes als die gewohnte Succeſſion zweier Wahrnehmungen, das „propter hoc“ ſei nichts als ein oft wiederholtes „post hoc“. Nichts ſcheint einfacher und leichter zu begreifen, als dieſe Ableitung. Nur iſt, alles andere bei Seite geſetzt, ein Punkt von Hume gar nicht unterſucht worden. Das post hoc ſelbſt hat er nicht erklärt. Was iſt denn post hoc? Eine Wahrnehmung, die auf eine andere folgt. Aber alle unſere Wahrnehmungen folgen einander, auch ſolche, deren Objecte in derſelben Zeit ſind. Soll alſo das post hoc eine objective Zeitbeſtimmung ſein, ſo iſt es unſere Wahrnehmung nicht, welche die Zeitbeſtimmung macht. Soll es eine objective Zeitfolge bedeuten, abgeſehen von unſerer zufälligen Wahrnehmung, ſo bezeichnet es eine Erſcheinung ihrem Zeitpunkte nach als ſpäter in Rückſicht auf eine andere. Was aber heißt denn, B iſt ſpäter als A, nicht bloß in meiner Wahrnehmung, ſondern nach ſeinem Daſein? Das heißt offenbar: B iſt nicht mit A zugleich, es iſt nicht früher als A, es iſt *nur* ſpäter; entweder iſt es gar nicht, oder es iſt *nach* A; es würde nicht ſein, wenn A nicht vorausginge, d. h. es iſt unter der Bedingung von A, oder A iſt die Urſache von B. Alſo, bei Licht beſehen, iſt jenes post hoc entweder gar keine Zeitbeſtimmung und ſagt nichts aus über die wirkliche Zeitfolge der Erſcheinungen, oder wenn es eine objective und ausſchließende Zeitbeſtimmung iſt, wenn es alſo überhaupt einen Sinn hat, ſo hat es dieſen Sinn nur durch den Begriff der Urſache. Eine Erſcheinung, die, abgeſehen von meiner Wahrnehmung, ſpäter iſt als eine andere und in dieſem realen Sinne ein post hoc bildet, iſt nothwendig durch jene andere bedingt. Den Zeitpunkt von B beſtimmen, heißt erklären: B kann *nur in dieſem* Zeitpunkte ſtattfinden, dem A vorausgeht; es kann nur auf die Erſcheinung A folgen, es iſt die Wirkung

von A; es kann nur C vorausgehen, es iſt die Urſache von C. Unmöglich läßt ſich der Zeitpunkt eines Daſeins anders beſtimmen als durch den Begriff der Cauſalität. So iſt es (gerade umgekehrt als Hume gemeint hat) das propter hoc, wodurch in allen Fällen das post hoc beſtimmt wird. Zwei Wahrnehmungen, die aufeinander folgen, bilden noch keine objective Zeitfolge, noch kein post hoc: das hatte Hume ſich nicht klar gemacht. Zwei Erſcheinungen, die nicht bloß in unſerer Wahrnehmung, ſondern als ſolche aufeinander folgen, bilden keine zufällige, ſondern eine nothwendige Zeitfolge: d. h. eine durch Cauſalität beſtimmte.

Es war ſehr leicht, aber auch ganz nichtsſagend, wenn man aus der Wahrnehmung der außereinander befindlichen Dinge den Begriff des Raums ableiten wollte. Die Dinge außer einander ſind die Dinge im Raum. Es iſt ebenſo leicht und ebenſo nichtsſagend, wenn man aus der objectiven Zeitfolge den Begriff der Cauſalität ableiten will. Die objective Zeitfolge iſt die von unſerer zufälligen Wahrnehmung unabhängige (nothwendige) Zeitfolge, welche in der Cauſalität beſteht. Dort iſt es der Raum, der die Wahrnehmung macht, aus der man den Raum abſtrahirt. Hier iſt es die Cauſalität, welche die Erfahrung macht, aus der man die Cauſalität hervorholt. Es iſt leicht herauszunehmen, was man, freilich mit blinden Augen, hineingelegt hat. Daß man ſo wenig den Dingen auf den Grund ſah, die man doch ſo ſcharfſinnig unterſuchte, zeigt, wie oberflächlich vor dem kritiſchen Philoſophen die menſchliche Vernunft gekannt wurde. Es war der gröbſte Cirkel, der damals die beſten Denker, ſelbſt einen Hume, gefangen hielt. Dieſer Cirkel lag wie ein Bann auf der Philoſophie der vorkritiſchen Zeit, und es bedurfte die Rieſenſtärke eines Kant, um dieſen Cirkel zu durchbrechen und aufzulöſen.

Der Begriff der Urſache beſtimmt den Zeitpunkt einer Erſcheinung. Die Cauſalität überhaupt beſtimmt die objective Zeitfolge der Erſcheinungen. In dieſer objectiven Zeitfolge iſt alles vorhergehende Daſein die Urſache alles folgenden, und jedes folgende bedingt durch alles frühere Daſein: mithin bildet die objective Zeitfolge aller Erſcheinungen einen Cauſalnexus, deſſen ſpätere Glieder die nothwendigen Folgen der früheren ſind. Nennen wir den Inbegriff aller Erſcheinungen Welt, ſo bilden diejenigen Erſcheinungen, die in einerlei Zeit ſtattfinden, den vorhandenen Weltzuſtand und die verſchiedenen Weltzuſtände die Weltveränderung. In dieſer Weltveränderung hat jeder Zuſtand und jede dazu gehörige einzelne Erſcheinung ihren beſtimmten Zeitpunkt, d. h. jeder dieſer Weltzuſtände iſt die nothwendige Wirkung aller vorangegangenen Weltveränderungen, die nothwendige Urſache aller künftigen. Da nun zwiſchen zwei gegebenen Zeitpunkten immer Zeit iſt, ſo kann auch die Weltveränderung, d. h. der Uebergang von einem Zuſtande in einen davon verſchiedenen, nur in der Zeit ſtattfinden: daher kann dieſer Uebergang nicht plötzlich geſchehen, ſondern nur continuirlich. Der Zuſtand A ſei die Urſache des nächſtfolgenden B, ſo beſteht der Uebergang von A zu B in dem Wirken der Urſache: mithin kann keine Urſache in der Welt plötzlich wirken, ſondern jede nur continuirlich.

Weil die Cauſalität die objective Zeitfolge beſtimmt, ſo gilt ſie auch nur für dieſe. Die (objectiv) frühere Erſcheinung iſt die Urſache der andern, die ihr folgt. Die Urſache iſt demnach allemal früher als die Wirkung. Es kann ſein, daß die Wirkung unmittelbar, d. h. ohne wahrnehmbaren Zeitverlauf, mit der Urſache verknüpft iſt, ſo beweiſt dieß nichts gegen die zeitliche Priorität der letzteren. Wären ſie wirklich zugleich, ſo müßte jede

von beiden das Prius der andern sein können. Das ist in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung niemals der Fall. Eine Kugel von Blei macht in dem weichen Kissen ein Grübchen; Kugel und Grübchen sind zugleich da; wenn die Kugel da ist, so folgt das Grübchen, aber auf das Grübchen folgt nicht die bleierne Kugel. Diese ist die Ursache, jenes die Wirkung.

Jede Wirkung setzt der Zeit nach die wirkende Ursache voraus. Diese Ursache aber ist selbst Wirkung einer ihr vorausgehenden Ursache. Es wird also allen Wirkungen eine Ursache zu Grunde liegen müssen, die selbst nicht Wirkung einer andern, also nicht in der Zeit entstanden ist, sondern das beharrliche Substrat aller Veränderung bildet. Dieses beharrliche Wesen war die Substanz. Nur die Substanz ist wahrhaft ursächlich, sie ist die wirkende Kraft, das eigentliche Subject der wirkenden Handlung. Die Handlung oder die thätige Causalität ist das Kennzeichen der Substanz. Dasjenige in der Erscheinung, das nur als Ursache, nicht als Wirkung, nur als Subject der Handlung, nie als Prädicat vorgestellt werden kann, ist Substanz. Hier weist die zweite Analogie der Erfahrung zurück auf die erste. Alle Veränderungen, in ihrem letzten Grunde betrachtet, sind Erzeugungen der Substanz, aus der sie hervorgehen.

Kant nannte deßhalb in der ersten Ausgabe der Kritik diese zweite Analogie den „Grundsatz der Erzeugung": „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt." Die Veränderung ist nur dann ein Gegenstand möglicher Erfahrung, d. h. eine objective Zeitfolge verschiedener Zustände, wenn sie nach dem Gesetze der Causalität geschieht; darum nannte Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik diese Analogie der Erfahrung den „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität":

„alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung.“

Da nun jede Erſcheinung eine andere vorausſetzt, auf die ſie nothwendig folgt, ſo kann im Felde der Erfahrung niemals die erſte Urſache angetroffen, alſo die Subſtanz ſelbſt immer nur in ihren Wirkungen erkannt werden*).

3. Das Zugleichſein nach dem Geſetze der Wechſelwirkung.

Wenn es keine Subſtanz oder nichts Beharrliches in den Erſcheinungen gäbe, ſo wäre es unmöglich, irgend ein Zeitverhältniß der Erſcheinungen zu beſtimmen, ſo könnte der Wechſel der Dinge niemals erfahren werden. Die Dinge wechſeln, ſie ſind nicht immer da, ſie kommen und gehen. Alſo muß es etwas geben, das immer iſt, womit verglichen alles andere wechſelt. Die Erſcheinung kommt, d. h. ſie iſt mit der Subſtanz verbunden; ſie iſt mit dem beharrlichen, Daſein zugleich; die Erſcheinung geht, d. h. ſie iſt mit jener nicht mehr zugleich. Die Erſcheinungen wechſeln, heißt daher, daß ſie in verſchiedenen Zeitpunkten mit der Subſtanz verbunden ſind, daß ſie alſo ſelbſt in verſchiedenen Zeiten ſtattfinden oder daß ſie einander folgen. Die Subſtanz war die Bedingung, um die Zeitunterſchiede des Zugleich und Nacheinander objectiv zu beſtimmen: das ſagte die erſte Analogie der Erfahrung. Die Cauſalität war die Bedingung, um das Nacheinander (post hoc), die Succeſſion der Erſcheinungen objectiv zu beſtimmen: das ſagte die zweite Analogie. Welches iſt die Bedingung, um das Zugleichſein der Erſcheinun-

*) Ueber den Grundſatz der Erzeugung vgl. Krit. d. r. V. Transſc. Analyt. II Buch. II Hptſt. 3 Abſch. B. Bd. II. S. 195 — 211. Vgl. Proleg. II Th. §. 27 — §. 29. Bd. III. S. 229 — 232.

gen objectiv zu bestimmen? Diese Erklärung giebt die dritte Analogie.

Erscheinungen sind zugleich da, d. h. sie existiren in derselben Zeit. Unsere Wahrnehmungen folgen nacheinander, sie sind successiv. Wie also ist es möglich, bei dieser Zeitfolge unserer Wahrnehmungen das Zugleichsein der Erscheinungen zu erfahren? In diesem Punkte liegt das Problem. Wenn ich verschiedene Dinge wahrnehme und in jeden Zeitpunkt meiner Wahrnehmung das eine so gut als das andere setzen kann, so leuchtet ein, daß diese Erscheinungen nicht nacheinander folgen, daß sie keine bestimmte Zeitfolge haben. Jede kann in Rücksicht auf die andere ebenso gut früher sein als später. Ich erkenne nicht, daß sie zugleich sind, noch weniger, daß sie nothwendig zugleich sind. Unter welcher Bedingung ist das Zugleichsein der Erscheinungen objectiv? Wenn nicht unsere Wahrnehmung, sondern die Erscheinungen selbst ihren Zeitpunkt bestimmen. Die einzige Möglichkeit, den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, ist die Causalität. Eine Erscheinung setzt die andere in der Zeit voraus, d. h. sie ist eine Wirkung jener Erscheinung, diese ist ihre Ursache. Wenn nun verschiedene Erscheinungen sich gegenseitig der Zeit nach voraussetzen, so kann von ihnen keine weder früher noch später sein, als die andere, d. h. diese Erscheinungen sind nothwendig in demselben Zeitpunkte oder zugleich. Also es ist die wechselseitige Causalität, der Begriff der Wechselwirkung oder Gemeinschaft, der das Zugleichsein der Dinge bestimmt oder objectiv macht. Dieser Begriff regulirt unsere Wahrnehmung, die jetzt nicht mehr nach dem zufälligen Gange unserer Auffassung von a zu b oder von b zu a geführt wird, sondern nothwendig von a fortgeht zu b und von b ebenso nothwendig wieder zurückkehrt zu a. In diesem Falle werden die beiden Erscheinungen

wahrgenommen jede als Prius und Posterius der andern, d. h. sie fallen beide in denselben Zeitpunkt. Jede ist Ursache, weil sie der andern nothwendig vorausgeht. Als Ursache ist die Erscheinung Substanz; als Gegenstände der äußeren Wahrnehmung sind diese Substanzen im Raum. Sollen diese Wahrnehmungen nothwendig einander gegenseitig folgen, so können die Substanzen nicht völlig isolirt, nicht durch einen leeren Raum getrennt sein, sie müssen einen räumlichen Zusammenhang haben oder ein Ganzes ausmachen, dessen Theile sie bilden. Ein Ganzes, dessen Theile zugleich da sind, ist eine zusammengesetzte Erscheinung, ein „compositum reale“ im allgemeinsten Verstande, und die Wahrnehmung davon ist nur durch den Begriff der Wechselwirkung möglich.

Also kann das Zeitverhältniß der Dinge, sofern sie zugleich sind, nur durch diesen Begriff erfahren werden. Darum lautet „der Grundsatz der Gemeinschaft“: „Alle Substanzen, sofern sie zugleich da sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung) unter einander.“

Das sind die drei Analogien der Erfahrung. Es giebt keine Erfahrung, wenn nicht das Zeitverhältniß der Dinge ein Object der Erfahrung ist. Es ist kein Object der Erfahrung, wenn es nicht objectiv bestimmt werden kann. Diese Bestimmung giebt der Begriff der Substanz, der Causalität, der Gemeinschaft. Die Substanz bestimmt das beharrliche Dasein und macht dadurch den Wechsel erkennbar; die Causalität bestimmt die nothwendige Zeitfolge und macht dadurch die Veränderung erkennbar; die Gemeinschaft bestimmt das reale Zugleichsein und macht dadurch ein zusammengesetztes Ganzes, den Zusammenhang der Erscheinungen im Raume erkennbar. Alles zusammengefaßt, so ist das Causalverhältniß der Erscheinungen die Bedingung, wodurch

das Zeitverhältniß der Erſcheinungen beſtimmt und für eine mögliche Erfahrung objectiv gemacht wird. Nun iſt jenes Cauſalverhältniß ein dreifaches: entweder ſind die Erſcheinungen Zuſtände (Beſtimmungen) einer Subſtanz oder Folgen einer Urſache oder Theile (Glieder) eines Ganzen. Im erſten Falle nennen wir ihr Verhältniß Inhärenz, im zweiten Conſequenz, im letzten Compoſition *).

II.

Die Poſtulate des empiriſchen Denkens.

Die Grundſätze, die wir entwickelt haben, ſind alle geſchöpft aus den Bedingungen einer möglichen Erfahrung; ihre Geltung liegt darin, daß ihre Verneinung die Möglichkeit aller Erfahrung aufhebt. Unter dieſem Geſichtspunkte wird die Möglichkeit der Dinge überhaupt und damit auch deren Wirklichkeit und Nothwendigkeit ganz anders beurtheilt, als von der Philoſophie der vorkritiſchen Zeit. Es iſt klar, daß die Bedingungen einer möglichen Erfahrung zugleich die Bedingungen aller Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind; aber welches ſind die Bedingungen, daß überhaupt etwas möglich, wirklich oder nothwendig iſt? Wenn ſich dieſe Bedingungen a priori feſtſtellen laſſen, ſo werden ſie Grundſätze bilden, welche die Modalität unſerer Erkenntnißurtheile reguliren, alſo Grundſätze der Modalität, welche die Richtſchnur geben, nach der wir die Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit der Dinge zu beurtheilen haben, nach der unſer Erkenntnißurtheil problematiſch, aſſertoriſch oder apodiktiſch ſein darf.

---

*) Kr. der r. V. Transſc. Anal. II Buch. II Hptſt. und Abſchn. C. Bd. III. S. 211—217.

Kant hatte schon lange vor seiner Kritik begriffen, daß Existenzialsätze stets synthetische Urtheile sind, weil die Existenz kein logisches Merkmal ist, welches man in der Zergliederung eines Begriffs findet. Diese Einsicht vernichtet von Grund aus alle Ontologie, denn sie hebt die Möglichkeit auf, aus dem Begriff einer Sache auf deren Dasein zu schließen. Was von dem wirklichen Dasein gilt, wird auch von dem möglichen oder nothwendigen gelten; denn möglich ist, was wirklich sein kann, und nothwendig, was wirklich sein muß. Die dogmatischen Metaphysiker meinten, die Möglichkeit der Sache in dem Begriff derselben entdecken, aus dem bloßen Begriff einsehen zu können, ob die Sache möglich sei oder nicht. Wäre die Möglichkeit ein solches Merkmal des Begriffs, so müßte man dieses Merkmal, wie jedes andere, von dem Begriffe abziehen können, so müßte der Begriff der Sache ein anderer sein, wenn ihm das Merkmal des Daseins zukommt, ein anderer, wenn es ihm fehlt. Aber man sieht leicht, daß sich die Sache nicht so verhält. Ob die Pyramide existirt oder nicht existirt, ändert in ihrem Begriff nicht das mindeste, die Merkmale dieses Begriffs bleiben völlig dieselben, und die Existenz vermehrt sie so wenig, als sie ihnen Abbruch thut. Also ist das Dasein überhaupt kein Merkmal, dessen Hinzutreten den Begriff der Sache erweitert; in der Vorstellung der Sache ändert sich nichts, nur in der Art, wie diese Vorstellung in uns gegeben ist. Sie kann uns gegeben sein als bloße Vorstellung oder als ein Gegenstand unserer Erfahrung. In dem letzteren Falle erscheint sie als wirklich. Also ist das Dasein und die Modalität überhaupt nichts anderes, als das Verhältniß einer Vorstellung zu unserem Erkenntnißvermögen.

Dasein kann uns nur durch Erfahrung, nie durch den bloßen Verstand oder die bloße Einbildung gegeben sein. Das wußte

Kant ſchon, als er den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes aufſtellte. Das Kriterium des Daſeins iſt nie logiſch, ſondern durchaus empiriſch.

Der Satz des Widerſpruchs, dieſes herkömmliche Kriterium der Möglichkeit, entſcheidet gar nichts über das mögliche Daſein. Er ſagt: möglich iſt, was ſich nicht widerſpricht; ein Begriff, deſſen Merkmale ſich nicht gegenſeitig aufheben, der nicht zugleich A und Nicht-A iſt. Dieſer Widerſtreit ſei nicht denkbar; möglich iſt er ſehr wohl, wie die negativen Größen der Mathematik, die Bewegungen und Veränderungen in der Natur zeigen. Und auf der anderen Seite kann eine Vorſtellung der Art ſein, daß ihre Merkmale ſich nicht widerſprechen, und doch iſt die Vorſtellung unmöglich. In dem Begriff eines von zwei geraden Linien eingeſchloſſenen Raumes iſt nichts, das ſich logiſch widerſpricht. Im Begriff einer geraden Linie liegt es nicht, daß ſie eine andere gerade Linie nur in einem Punkte ſchneiden kann. Die Unmöglichkeit liegt in der Anſchauung. Alſo etwas kann undenkbar und gleichwohl möglich, denkbar und gleichwohl unmöglich ſein. Ein anderes iſt Denkbarkeit, ein anderes Möglichkeit.

Ueber das Daſein entſcheidet mithin nicht der Begriff der Sache, ſondern lediglich die Erfahrung. Und da die Bedingungen der Erfahrungen feſtſtehen, ſo ſind die Kriterien der Modalität gegeben.

Möglich iſt, was erfahren werden kann, d. h. was mit den Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmt; wirklich iſt, was erfahren wird, d. h. was als Gegenſtand der Erfahrung gegeben iſt, alſo das wahrgenommene Object oder die empiriſche Anſchauung; nothwendig iſt, was erfahren werden muß. Nun muß jede Erſcheinung erfahren werden als Wirkung einer anderen, weil ſie ſonſt in keinem beſtimmten Zeitpunkte, alſo überhaupt

nicht erſcheinen könnte. Nothwendig alſo iſt die Cauſalität der Dinge. Ich kann die Erſcheinungen nicht anders als in einer Zeitfolge wahrnehmen, ich kann dieſe Zeitfolge nicht anders als durch Cauſalität erfahren, alſo iſt die Cauſalität die einzige Form der nothwendigen Erfahrung.

Wenn der Mathematiker ſagt: ziehe die gerade Linie ab, ſo iſt das kein zu beweiſender Satz, ſondern es iſt eine Forderung, den gegebenen Begriff anzuſchauen, ein Poſtulat der Anſchauung. Ganz in demſelben Sinne fordern die Grundſätze der Modalität, daß man das Daſein der Begriffe erfahre und unter dem Geſichtspunkte der Erfahrung beurtheile: ſie fordern als die Bedingung deſſelben die Erfahrung, nicht das bloße, ſondern das erfahrungsmäßige oder empiriſche Denken. Darum nennt ſie Kant „Poſtulate des empiriſchen Denkens": „1) was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkommt, iſt möglich; 2) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich; 3) deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig."

Das Geſetz der Nothwendigkeit iſt eines mit dem der Cauſalität. Hier fallen die Poſtulate des empiriſchen Denkens zuſammen mit den Analogien der Erfahrung. Der Grundſatz der Cauſalität ſagt: jede Erſcheinung iſt die Wirkung einer anderen, auf die ſie nothwendig folgt. Der Grundſatz der Nothwendigkeit ſagt: nothwendig iſt, was wir als Wirkung erfahren. Iſt aber jedes Daſein die Wirkung eines anderen, ſo giebt es nichts, das ohne Urſache geſchieht, ſo giebt es kein bloßes Ungefähr, keinen Zufall. Muß jede Erſcheinung als Wirkung einer anderen erfahren werden, ſo iſt alle Nothwendigkeit in der Welt eine be-

dingte oder hypothetiſche, ſo giebt es keine abſolute, unbedingte, im Sinne der Erfahrung irrationale Nothwendigkeit, ſondern alle Nothwendigkeit erklärt ſich aus natürlichen Urſachen, die ſelbſt als Wirkungen anderer Urſachen erklärt ſein wollen. Die hypothetiſche Nothwendigkeit iſt durchaus verſtändlich; es giebt keine unbegreifliche, in dieſem Sinne blinde Nothwendigkeit, kein Verhängniß in der Natur der Dinge. Das Geſetz der Cauſalität ſchließt den Zufall, das der Nothwendigkeit ſchließt das Fatum aus*).

III.

Die Summe der Grundſätze.

Faſſen wir hier die Lehre von den Grundſätzen in die kürzeſte Formel zuſammen. Die beiden erſten Grundſätze haben die Dinge als Größen beſtimmt: ſie waren deßhalb „mathematiſch". Die beiden letzten, die Analogien und Poſtulate der Erfahrung, beſtimmen das Daſein der Dinge, jene nach dem Verhältniß und dem Vermögen, welches die Erſcheinungen unter einander verknüpft, dieſe nach dem Verhältniß zu unſerem Erkenntnißvermögen: beide ſind deßhalb „dynamiſch".

Die beiden mathematiſchen Grundſätze bilden zuſammen das Geſetz der Continuität, die beiden dynamiſchen das der Cauſalität oder Nothwendigkeit. Alſo gehen in ihrer Summe alle Grundſätze auf die Formel zurück: alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ſind ihrer Form nach continuirliche Größen, ihrem Daſein nach nothwendige Wirkungen.

Jeder Grundſatz erklärt ſein Gegentheil für unmöglich. Dieſer negative Ausdruck iſt eine unmittelbare, ſelbſtverſtändliche Fol-

*) Ebendaſelbſt. Transſc. Anal. II Buch. II Hptſt. 3 Abſchn. 4. Bd. III. S. 217—223. S. 226 flgd.

gerung. Das Gesetz der Continuität, negativ ausgedrückt, sagt: „es giebt keine Sprünge in der Natur, non datur saltus;“ das Gesetz der Causalität und Nothwendigkeit erklärt in seinem negativen Ausdruck: „es giebt in der Natur weder gar keine noch eine blinde Nothwendigkeit, weder Zufall noch Verhängniß, non datur casus, non datur fatum.“ Aus der Continuität der Größen und Veränderungen folgt die Unmöglichkeit des Absprungs, der Lücke, der Kluft: „non datur hiatus *).“

IV.

Die Summe der Analytik.

1. Das idealistische und realistische Ansehen der Kritik.

In diesen Grundsätzen ist alles befaßt, was die transscendentale Urtheilskraft von den Gegenständen möglicher Erfahrung (Erscheinungen) behaupten kann. Sie hätte gar nichts aussagen können, wenn es nicht möglich gewesen wäre, die Erscheinungen vermöge der Schemata unter die reinen Begriffe zu subsumiren. Nun waren die Schemata Zeitbestimmungen, und die Zeit selbst war die Form unserer Anschauung, gültig nur für das angeschaute Dasein. Es sind also lediglich die Zeitbestimmungen, welche die Begriffe anwendbar machen; es sind lediglich die Begriffe, welche die Zeitbestimmungen objectiv machen. Ohne Begriffe können die Zeitbestimmungen der Erscheinungen nie objectiv werden; ohne Zeitbestimmungen können die Begriffe nichts objectiv machen. Ohne Zeitbestimmung (ohne Anschauung) sind die Begriffe leer und gehen in's Leere.

Es ist darum klar, daß die Zeitbestimmung, indem sie allein

*) Ebendaselbst. S. 227—228.

den Gebrauch der Kategorien ermöglicht, dieſen Gebrauch zugleich einſchränkt oder, wie Kant ſagt, reſtringirt. Die Begriffe können jetzt auf alle Erſcheinungen angewendet werden, denn alle Erſcheinungen ſind in der Zeit; aber ſie können auch nur auf Erſcheinungen angewendet werden, denn außer den Erſcheinungen iſt nichts in der Zeit. Entweder die Begriffe verknüpfen nichts, oder ſie verknüpfen Erſcheinungen und nur dieſe. Sie ermöglichen deren Erkenntniß, aber auch nur dieſe. Nennen wir die Erkenntniß der Erſcheinungen im allgemeinſten Verſtande Erfahrung, ſo können wir ſagen, die Function der reinen Begriffe ſei, Erfahrung zu machen. Sie haben keine andere Function. Nicht ſie werden durch Erfahrung gemacht, ſondern ſie ſind es, welche Erfahrung machen, aber ſie können auch keine andere Erkenntniß bewirken als Erfahrung. In dieſem Satze haben wir die ganze Summe der transſcendentalen Analytik. Und nirgends ſpringt die Differenz des kritiſchen Philoſophen gegenüber den dogmatiſchen heller in die Augen. Es muß dieſe Helligkeit geweſen ſein, welche die Leute geblendet und über den Unterſchied der kritiſchen und dogmatiſchen Philoſophie einen Augenblick lang verwirrt hat. Da ſie die Unterſuchung nicht hatten verſtehen können, ſo hörten ſie bloß auf das Reſultat. Und dieſes hatte zwei Seiten.

Nach der einen Seite wurde erklärt: alle menſchliche Erkenntniß iſt nur Erfahrung. Hatten nicht eben dasſelbe vor Kant die engliſchen Erfahrungsphiloſophen ſeit Bacon behauptet? Worin alſo unterſcheidet ſich Kant von Bacon, Locke und Hume? Offenbar ſtimmt er in ſeinem Reſultat ganz mit jenen überein, nur hat er den Weg zu dieſem Ergebniß ſich ſchwieriger, anderen dunkler gemacht. Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand kommt einfacher zum Ziel und lieſt ſich beſſer, als die Kritik der reinen Vernunft.

Nach der anderen Seite lautete das Reſultat: alle menſchliche Erkenntniß iſt nur möglich durch reine Begriffe, die ſchlechterdings aus keiner Erfahrung geſchöpft ſind. Hatten nicht eben dasſelbe vor Kant die dogmatiſchen Metaphyſiker ſeit Descartes behauptet? Worin alſo unterſcheidet ſich Kant von Descartes, Spinoza und Leibniz? Und namentlich Leibniz macht die Kritik der reinen Vernunft vollkommen entbehrlich. So erſcheint der kritiſche Philoſoph den einen als ein Realiſt, den anderen als ein Idealiſt alten Schlages.

In der That iſt das Ergebniß der Kritik nicht ſo doppelköpfig; jene beiden Sätze widerſprechen einander nicht, vielmehr verbinden ſie ſich zu dem einmüthigen Urtheile: unſere Erkenntniß der Dinge iſt nur Erfahrung, und dieſe Erfahrung iſt nur möglich durch reine Begriffe. Die erſte Hälfte dieſes Satzes iſt realiſtiſch, die zweite iſt idealiſtiſch. Will man beides vereinigen, ſo kann man ſagen, daß die kantiſche Philoſophie den Gegenſatz jener beiden Richtungen auflöſe und einen Ideal-Realismus bilde; doch iſt es beſſer, auch den Schein einer ſolchen ſynkretiſtiſchen Vorſtellungsweiſe zu vermeiden, die in Wahrheit keiner Philoſophie fremder iſt, als der kritiſchen. Es iſt beſſer zu ſagen, Kant habe jene beiden Richtungen in dem Ergebniſſe ſeiner Kritik widerlegt, und zwar für immer. Er iſt beiden Richtungen gegenüber, welche dogmatiſch die Erkennbarkeit der Dinge vorausſetzen, der kritiſche Philoſoph, der dieſe Erkennbarkeit beſtimmt.

2. Die Kritik als Idealismus. Kant und Berkeley.

Soll aber Kant eines von beiden ſein, Idealiſt oder Realiſt, ſo ſuche man den Unterſchied beider in ihrer verſchiedenen Auffaſſung nicht der Erkenntnißformen, ſondern der Erkenntnißobjecte. Was die erſten betrifft, ſo hat Kant dieſelben beſtimmt

als Sinnlichkeit und Verſtand. Es könnte ſcheinen, daß er mit der erſten Beſtimmung den Senſualiſten, mit der zweiten den Idealiſten gerecht wird; aber ſeine transſcendentale Aeſthetik trennt ihn von beiden. Und es werden ſich eben ſo viele Gründe finden laſſen, ihn bald mit dem einen, bald mit dem anderen jener beiden Namen zu bezeichnen. Ueberhaupt kommt in Anſehung der Erkenntnißformen dieſer Gegenſatz nicht rein und unvermiſcht zu Tage.

Die Erkenntnißobjecte ſind eines von beiden: entweder die Dinge außer uns, ich meine die realen Dinge (res), oder bloß Vorſtellungen in uns (ideae). Nennen wir die erſte Anſicht Realismus, die zweite Idealismus. Und jetzt legen wir Kant die Frage vor: was ſind nach ihm die erkennbaren Objecte? Welches ſind die einzig möglichen Objecte unſerer Erkenntniß: res oder ideae? Er hat die Erkenntniß darum als Erfahrung beſtimmt, weil ihre einzig möglichen Objecte die Erſcheinungen ſind; die Erſcheinungen werden empfunden durch unſere Wahrnehmung, vorgeſtellt durch unſere Anſchauung, verknüpft durch unſere Einbildungskraft, objectiv gemacht durch unſeren Verſtand und deſſen Begriffe: es iſt in den Erſcheinungen nichts, das nicht ſubjectiv wäre; ſie ſind durchaus nichts anderes, als unſere Vorſtellungen, können nichts anderes ſein. Es iſt vollkommen unbegreiflich, wie ein Ding, das außerhalb unſerer Vorſtellungskraft exiſtirt, ein Ding an ſich, mit allen ſeinen Eigenſchaften in unſere Vorſtellungskraft einwandern und jemals Vorſtellung werden kann. Giebt es aber von einem ſolchen Dinge keine Vorſtellung, wie ſoll es Erkenntniß davon geben?

Daraus erhellt, daß die einzig möglichen Objecte der Erkenntniß nie etwas anderes ſein können, als unſere Vorſtellungen. Dieſe Einſicht liegt der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde,

und deren urſprüngliche Verfaſſung iſt ganz in dieſem Geiſte gehalten: ſie iſt in dieſem Sinne durchaus idealiſtiſch. Das ganze Erkenntnißproblem ruht auf dieſer ſicheren Baſis. Wenn die Objecte aller möglichen Erkenntniß bloß Erſcheinungen (Vorſtellungen in uns), alſo völlig ſubjectiv ſind: wie iſt davon eine Erkenntniß möglich, die allgemein und nothwendig ſein ſoll, wie iſt davon Erfahrung möglich, die doch objectiv ſein will? Das iſt die Frage der Kritik; dieſe Frage macht die Neuheit und die Schwierigkeit der Unterſuchung. Berkeley wußte auch, daß alle unſere Objecte nur Vorſtellungen ſind; aber er hatte keine Ahnung davon, wie aus ſolchen Objecten jemals Erkenntniß werden könne; darum verfiel ſeine Lehre dem Skepticismus Hume's. Man muß alſo Kant nicht mit Berkeley verwechſeln, wie es Garve in ſeiner bekannten Recenſion der Kritik begegnet war. Kant ſtimmte allerdings mit Berkeley darin überein, daß auch er keine anderen Erkenntnißobjecte hatte als Vorſtellungen; aber darin unterſchied er ſich von jenem, daß er die allgemeinen und nothwendigen Vorſtellungen entdeckt hatte, die nicht ſelbſt Objecte ſind, ſondern Objecte machen: die nothwendigen Vorſtellungsformen ſowohl der Sinnlichkeit als des Verſtandes. In dieſer Entdeckung liegt die Bedeutung und der Schwerpunkt der Kritik der reinen Vernunft.

Um ſeinen Unterſchied von Berkeley deutlich hervorzuheben, hätte Kant den kritiſchen Charakter ſeiner Unterſuchungen noch weit nachdrücklicher betonen können, aber er hätte nie den idealiſtiſchen Charakter derſelben abſchwächen ſollen. Dieß war die ſchiefe Richtung, die er in der zweiten Ausgabe der Kritik nahm. Er ſchrieb hier als einen epiſodiſchen Zuſatz zu den Poſtulaten des empiriſchen Denkens jene „Widerlegung des Idealismus," die unmittelbar gegen Berkeley gerichtet war. Und die ganze Demon-

ſtration lief darauf hinaus, daß erſt das Daſein der Dinge außer uns die Wahrnehmung unſerer ſelbſt möglich macht. Als ob im Geiſte der Kritik die Dinge außer uns etwas anderes ſein könnten, als die Dinge im Raum; als ob der Raum etwas anderes wäre, als unſere Vorſtellung, alſo die Dinge außer uns etwas anderes, als unſere räumlichen Vorſtellungen! Das iſt keine Widerlegung Berkeley's, ſondern nur eine Umſchreibung des eigenen Idealismus, welcher die Sache der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe näher rücken und faßlicher machen wollte, aber eben dadurch den gröbſten Mißverſtändniſſen bis heute preisgab.

Siebentes Capitel.

Die Grenzen der Erkenntniß. Ding an ſich und Erſcheinung. Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

I.

Die Grenze der Erkenntniß.

1. Möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen.

Die poſitive Aufgabe der Kritik iſt gelöſt: die Thatſache der Mathematik und Naturwiſſenſchaft (Erfahrung) iſt erklärt, die Bedingungen ſind dargethan, unter denen Erkenntniß im Sinne der Kritik ſtattfindet; nämlich eine ſynthetiſche und zugleich allgemeine und nothwendige, mit einem Wort metaphyſiſche Erkenntniß. Aber die Bedingungen, welche dieſe Erkenntniß ermöglichen und erklären, beſchränken dieſelbe zugleich auf ein beſtimmtes Gebiet. Sie beſtimmen als deren einzig mögliche Gegenſtände die Erſcheinungen, die nichts anderes ſind als unſere Vorſtellungen. Es giebt von den Erſcheinungen eine allgemeine und nothwendige Erkenntniß, aber es giebt eine ſolche Erkenntniß auch *nur* von den Erſcheinungen. Nennen wir alle Erkenntniß, die den Charakter der ſtrengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, metaphyſiſch, ſo lautet das poſitive Ergebniß der Kritik: *es giebt eine Metaphyſik der Erſchei-*

nungen. Nennen wir alle Erkenntniß, deren Objecte Erscheinungen oder sinnliche Dinge sind, empirisch, so lautet dasselbe Ergebniß: es giebt nur Erfahrung.

An dieses positive Resultat grenzt unmittelbar ein negatives, das jetzt in den Vordergrund der Kritik rückt. Wenn Erkenntniß nur möglich ist von Erscheinungen, so ist selbstverständlich eine Erkenntniß von Gegenständen, welche nicht erscheinen, unmöglich. Die Quelle der Erscheinungen ist unsere Sinnlichkeit. Was nicht sinnlich ist, kann uns auch nie erscheinen, und umgekehrt. Hat die transscendentale Analytik die Möglichkeit einer Erkenntniß der sinnlichen Dinge bewiesen, so wird es jetzt die Aufgabe der Kritik sein, die Möglichkeit einer Erkenntniß nicht sinnlicher Dinge zu widerlegen. Die Lösung dieser Aufgabe gehört der transscendentalen Dialektik.

Im Grunde ist diese Widerlegung schon im Ergebniß der Analytik als dessen unmittelbare Folge enthalten, und es bedürfte der weitläufigen und schwierigen Untersuchungen nicht, die uns bevorstehen, wenn nichts anderes bewiesen werden sollte, als nur die Unmöglichkeit jener Erkenntniß. Es leuchtet schon jetzt vollkommen ein, daß die menschliche Vernunft nach der Natur ihrer Erkenntnißvermögen niemals ein Recht haben wird auf Erkenntnißobjecte jenseits ihrer Sinnlichkeit. Aber gerade diese Einsicht, die weder neu noch schwer ist, nöthigt die Kritik, sich eine Frage vorzulegen, die sie am wenigsten ungelöst lassen darf. Als sie die Thatsache der Erkenntniß festzustellen hatte, fand sich unter den factischen Wissenschaften auch eine Metaphysik des Uebersinnlichen, die Zeugniß ablegte für das Vorhandensein synthetischer Urtheile a priori. Also diese Wissenschaft existirt, obschon ihre Unmöglichkeit bereits einleuchtet. Von Rechts wegen wird sie nicht existiren dürfen, aber das Factum ihrer Existenz, abgesehen

von der Rechtmäßigkeit deſſelben, iſt nicht zu beſtreiten, am wenigſten von der Kritik, welche ſelbſt dieſes Factum feſtgeſtellt hat. Alſo muß auch dieſes Factum erſt erklärt werden, bevor ſeine Unrechtmäßigkeit bewieſen wird. Wir müſſen die factiſche Möglichkeit von der juriſtiſchen unterſcheiden; die Fälle, in denen beide ſich ausſchließen, ſind in der Welt häufig genug. Mathematik und Erfahrung hatten beide für ſich, die Metaphyſik des Ueberſinnlichen nur die erſte. Nun wird in dieſem Falle die Möglichkeit im factiſchen Sinn erſt erklärt werden müſſen, bevor die Unmöglichkeit im juriſtiſchen bewieſen wird. Es gehört wenig dazu, die Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu verneinen; dazu brauchte die Welt keinen Kant, ſie hatte ſchon vor ihm Leute genug gefunden, die in dieſer Verneinung das Aeußerſte gethan hatten. Die Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen war auf eine Weiſe verneint worden, daß nun kein Menſch auch nur den Irrweg aufſpüren konnte, auf dem ſie jemals zu Stande gekommen war. Und in der That iſt es die bei weitem größere Schwierigkeit, dieſen Irrweg zu entdecken. Das iſt die Aufgabe, bei welcher jetzt die Kritik ſteht. Wie iſt die Erkenntniß nicht ſinnlicher Dinge möglich als bloße Thatſache, da ſie doch als rechtmäßige Thatſache nicht möglich iſt? Die rechtmäßige Thatſache ſetzt voraus, daß ſie geſchehen durfte; die bloße Thatſache ſetzt voraus, daß ſie geſchehen konnte. Wo findet ſich nun in der menſchlichen Vernunft dieſes Können in Betreff jener Metaphyſik, welche ſo viele Syſteme der Philoſophie ausgeführt haben? Wenn ſchon kein rechtmäßiges oder wirkliches Erkenntnißvermögen dazu ſich vorfindet, ſo muß es der Mißbrauch eines unſerer Vermögen geweſen ſein, der jene Wiſſenſchaft erzeugte. Alſo welches Vermögen der menſchlichen Vernunft hat dieſen Mißbrauch erfahren? Worin hat der Mißbrauch ſelbſt beſtanden? Da er unmöglich

in der Abſicht der menſchlichen Vernunft gelegen haben kann, ſo muß hier eine Täuſchung im Spiel geweſen ſein, die nicht bloß der Zufall verſchuldet. Auf eine Täuſchung iſt die Wiſſenſchaft nicht ausgegangen, auch nicht in ihrer Verirrung; wenn ſie von Grund aus irrt, ſo muß ſie auf einer Täuſchung beruht haben. Auf was für einer Täuſchung? Hier iſt eine ganze Reihe von Fragen, die beantwortet ſein wollen, bevor die transſcendentale Dialektik ihr eigentliches Geſchäft ausführt.

2. Die Vorſtellung nichtſinnlicher Dinge (Noumena).

Was alſo die Metaphyſik als eine Erkenntniß nichtſinnlicher Dinge betrifft, ſo wird es in eben dem Grade ſchwer, ihre Möglichkeit zu erklären, als die Unmöglichkeit derſelben in die Augen ſpringt. In dieſer kritiſchen Stellung befindet ſich Kant nach allem, was die Unterſuchungen ſeiner Analytik ausgemacht haben. Es iſt nämlich ausgemacht, daß der menſchlichen Vernunft zu einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen jedes Object und jedes Vermögen fehlt. Und nun entſteht die Frage: wie konnte ſich die menſchliche Vernunft jemals zu einer ſolchen Wiſſenſchaft auch nur verirren, wie war auch nur der Schatten und das Trugbild von Dingen möglich, die ſchlechterdings gar nicht in dem Geſichtskreiſe unſerer Vernunft liegen?

Offenbar muß in der Natur unſerer Vernunft die Möglichkeit vorhanden ſein, nichtſinnliche Dinge auf irgend eine Weiſe vorzuſtellen, ſonſt wäre ſelbſt der Schein einer darauf gerichteten Wiſſenſchaft unmöglich. Wo eine Erkenntniß ſtattfindet, gleichviel von welchen Gegenſtänden und gleichviel mit welchem Rechte, da muß eine Vorſtellung von ihren möglichen Objecten vorangehen. Nun iſt eine Vorſtellung nichtſinnlicher Dinge durch unſere Anſchauung nicht möglich, denn unſere Anſchauung iſt

nach Form und Inhalt ſinnlicher Natur. Ihr Inhalt iſt Empfindung, ihre Form iſt Raum und Zeit. Nichtſinnliche Dinge können daher von der menſchlichen Vernunft nie angeſchaut, ſondern nur gedacht werden. Ihre Vorſtellung, gleichviel ob ſie bejaht oder verneint werden muß, iſt nur möglich durch den reinen Verſtand. Wäre die menſchliche Vernunft durchaus ſinnlich, ſo könnte ihr die Vorſtellung eines nichtſinnlichen Gegenſtandes nie kommen, und eine Wiſſenſchaft ſolcher Dinge wäre nicht bloß aus Gründen des Rechts, ſondern aus natürlichen Gründen unmöglich. Nun aber haben wir in dem reinen Verſtande ein Erkenntnißvermögen ganz unabhängig von der Sinnlichkeit, ein Vermögen reiner Begriffe, von denen die Kritik ſelbſt erklärt hat, daß ſie keineswegs aus der Anſchauung entſpringen. Jeder Begriff fordert einen Gegenſtand, dem er entſpricht oder den er vorſtellt. Keiner der reinen Begriffe ſtellt ein ſinnliches Ding vor. Wenn er doch etwas Beſtimmtes vorſtellen oder ein Object haben ſoll, ſo kann dieſes nur ein nichtſinnliches Ding ſein. Und damit iſt die Vorſtellung gefunden, die als die erſte Bedingung zu einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen geſucht wird. Auch das Vermögen iſt klar, welches allein im Stande iſt, eine ſolche Vorſtellung zu bilden. Nichtſinnliche Dinge ſind von Seiten der menſchlichen Vernunft nicht anſchaulich, ſondern nur denkbar oder intelligibel, ſie ſind nicht Sinnenobjecte, ſondern bloße Gedankendinge. Das Gebiet unſerer Vorſtellungen unterſcheidet ſich daher in Erſcheinungen (Gegenſtände der Anſchauung) und intelligible Objecte, oder in „Phänomena" und „Noumena", wie die Alten geſagt haben. Die Dinge, wie ſie an ſich ſind, können nicht ſinnlich vorgeſtellt, ſondern nur gedacht werden. Der Unterſchied der Phänomena und Noumena iſt daher gleichbedeutend mit dem Unterſchiede der Erſcheinungen und Dinge an ſich.

Soll alſo überhaupt eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen möglich ſein, ſo muß es Vorſtellungen geben, welche Noumena oder Dinge an ſich ſind. Dieſe Vorſtellungen kann es nur geben durch den reinen Verſtand, deſſen Unterſuchung und Auseinanderſetzung das Geſchäft der Analytik war. Es iſt die letzte Aufgabe der Analytik, den Begriff eines Dinges an ſich zu beſtimmen, d. h. zu entſcheiden, was dieſer Begriff bedeutet und wie er entſteht.

3. Unterſcheidung zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung*).

Die Frage nach dem Unterſchiede der Erſcheinungen und Dinge an ſich hat Kant in der erſten Ausgabe ſeiner Kritik weit gründlicher gefaßt und gelöſt, als in den folgenden. Die Philoſophen der alten und neueren Zeit haben es nöthig gefunden, eine ſolche Unterſcheidung zu machen; es kommt ſehr viel darauf an, zu wiſſen, in welchem Sinne Kant beide unterſcheidet.

Es könnte ſcheinen, als ob in beiden Fällen dasſelbe Object vorgeſtellt werde; als Phänomenon werde der Gegenſtand vorgeſtellt durch unſere Sinne, als Noumenon durch unſern Verſtand. Die Sinnlichkeit ſtelle ihn vor, wie er (uns) erſcheint; der Verſtand dagegen, wie er an ſich iſt. In dieſem Sinne haben die dogmatiſchen Metaphyſiker der neueren Zeit Erſcheinungen und Dinge an ſich unterſchieden. Das Object der ſinnlichen und der bloß gedachten Vorſtellung iſt eines und dasſelbe, die beiden Vorſtellungen davon ſind nur dem Grade nach verſchieden: in der Sinnlichkeit wird das Object undeutlich, im Verſtande deutlich vorgeſtellt; die unklare und verworrene Vorſtellung iſt

*) Kritik der r. Vern. Transſc. Anal. I Abth. II Buch. 3 Hptſt. Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in Phänomena und Noumena. Bd. II. S. 236—253.

das Phänomenon, die deutliche und klare das Noumenon. Daher das Dogma: der Verſtand erkennt die Dinge, wie ſie an ſich ſind. In dieſem Sinne z. B. unterſchied Leibniz die Erſcheinungen von den Dingen an ſich. Die Welt, ſinnlich vorgeſtellt, erſcheint in den materiellen Dingen; die Welt, denkend begriffen, erſcheint in der Ordnung vorſtellender Monaden: beide Welten ſind der Inbegriff derſelben Objecte. Das war nicht die Meinung der Alten, wenn ſie die Sinnenwelt von der Verſtandeswelt unterſchieden; die Erſcheinung galt ihnen nicht als das undeutlich vorgeſtellte Ding an ſich, als eine Vorſtellung, die das Denken nur aufzuklären braucht, um die Wahrheit herzuſtellen, ſondern ſie galt ihnen als Einbildung, als Wahn, den das ächte Denken vernichtet. Erſcheinungen und Dinge an ſich waren hier nicht dem Grade, ſondern der Gattung nach verſchieden *).

Die Art, wie Leibniz unterſchieden hatte, konnte unmöglich von Kant bejaht werden. So wenig die Sinnlichkeit zufolge der kritiſchen Philoſophie nur dem Grade nach vom Verſtande verſchieden iſt, ſo wenig iſt die Erſcheinung graduell verſchieden von dem Dinge an ſich. Wären beide nur dem Grade nach verſchieden, wie undeutliche und deutliche Vorſtellung, ſo würde in beiden dasſelbe Ding vorgeſtellt, ſo wäre das Ding an ſich nichts anderes als die Erſcheinung nach Abzug der ſinnlichen Vorſtellung. Aber die Erſcheinung nach Abzug der ſinnlichen Vorſtellung iſt zufolge der kritiſchen Philoſophie nichts, gar nichts. Die Erſcheinung iſt bloß ſinnliche Vorſtellung. Wenn ich meine Begriffe davon abziehe, ſo hört ſie auf Object zu ſein und wird empiriſche Anſchauung. Wenn ich meine Anſchauung davon abziehe, ſo hört ſie auf Erſcheinung zu ſein und iſt nur noch Eindruck. Wenn ich den Eindruck davon abziehe, ſo iſt der letzte

*) Prolegomena. Th. II. §. 32. Bd. III. S. 234 flgd.

Reſt verſchwunden, und was übrig bleibt, iſt das leere Nichts, aber kein Ding an ſich. Wenn man die Erſcheinung für etwas hält außer unſerer Vorſtellung, dann freilich darf man meinen, daß auch nach Abzug der Vorſtellung etwas in ihr zurückbleibt, und daß dieſes Etwas das Ding an ſich ſei. Die kantiſche Philoſophie iſt meiſtens ſo verſtanden worden. Sie konnte nicht unrichtiger verſtanden werden, aber allerdings trägt Kant die Schuld, dieſer falſchen Auffaſſung Vorſchub geleiſtet zu haben. Er hat ſelbſt in den ſpäteren Ausgaben ſeiner Kritik, gleichſam dem Realismus zu Liebe, die Erſcheinung und damit das Ding an ſich in das ſchiefe Licht gerückt, als ob das Ding an ſich in der Erſcheinung enthalten wäre als deren verborgenes X. Dadurch wird das Verſtändniß der Sache ſcheinbar ſehr leicht und bequem gemacht, auch haben die meiſten ſich wohl dabei befunden; im Grunde aber wird dadurch das Verſtändniß unglaublich verwirrt und geradezu aufgehoben, und die kritiſche Philoſophie ſelbſt vollkommen verkannt. Wenn Raum und Zeit unſere Vorſtellungen ſind, ſo iſt jede Erſcheinung, weil ſie in Raum und Zeit iſt, ebendeßhalb nichts als unſere Vorſtellung, ſo iſt das Ding an ſich, weil es nicht anſchaulich, alſo nicht in Raum und Zeit iſt, ebendeßhalb von der Erſcheinung nicht dem Grade, ſondern der Gattung nach verſchieden, alſo die Vorſtellung eines ganz anderen Objects, als welches die Erſcheinung enthält. Dieſe beiden Sätze hängen genau zuſammen und tragen ſich gegenſeitig: die Erſcheinung iſt bloß Vorſtellung; das Ding an ſich geht auf ein ganz anderes Object als die Erſcheinung. Die Kritik der reinen Vernunft in ihrer urſprünglichen Geſtalt iſt vollkommen im Geiſt und auch im Buchſtaben dieſer beiden Sätze gehalten.

In einem gewiſſen Sinne haben auch bei Kant Sinnlichkeit und Verſtand dasſelbe Object. Aber ihr gemeinſchaftliches Ob-

ject ist nur die Erscheinung, in deren Vorstellung Sinnlichkeit und Verstand ganz verschiedene Functionen haben. Die Empfindung giebt zur Erscheinung das Material, die Anschauung macht aus diesem Material eine Erscheinung, der Verstand macht aus der Erscheinung ein Object. Was die Sinne zufällig vorstellen, das wird durch den Verstand nach einer Regel vorgestellt und eben dadurch zu einer objectiven Erscheinung gemacht, d. h. zu einer Erscheinung, die nicht anders als so vorgestellt werden kann. Wenn vorgestellt werden müssen so viel gilt als sein, so können wir mit Kant sagen, daß der Verstand die Gegenstände vorstellt, wie sie sind, während sie die Sinnlichkeit vorstellt, wie sie erscheinen; aber der Gegenstand im ersten Sinne ist darum nicht weniger Erscheinung, er ist die nothwendige Vorstellung, während die Wahrnehmung die zufällige ist*).

II.

Der Begriff des Dinges an sich.

2. Transscendentale Bedeutung.

Also das Ding an sich ist bei Kant der Gattung nach verschieden von den Erscheinungen, es bezeichnet einen anderen Gegenstand, der nie Erscheinung sein kann, den also auch der Verstand nur andeuten, aber nicht weiter bestimmen oder bilden kann, da er nur empirische Objecte bildet. Im Unterschiede von den Erscheinungen als empirischen Gegenständen heiße das Ding an sich „der transscendentale Gegenstand". Die Begriffe des Verstandes waren nur anwendbar auf Erscheinungen als Gegenstände einer möglichen Erfahrung und erlauben nur einen empirischen Gebrauch. Wären sie anwendbar auf Dinge an sich, so würden

*) Kritik d. r. Vernunft. Transsc. Anal. I Abth. II Buch. 3 Hptst. Bd. II. S. 251—253.

ſie einen transſcendentalen Gebrauch haben, aber ſie erlauben dieſen Gebrauch nicht, wohl aber haben ſie, wie Kant ſagt, „eine transſcendentale Bedeutung"*). Worin beſteht dieſe Bedeutung? Oder mit anderen Worten: wie entſteht die Vorſtellung von einem Dinge an ſich?

Jeder Begriff bedeutet einen Gegenſtand, auf den er ſich bezieht. Die empiriſchen Begriffe haben ihre Gegenſtände in der Anſchauung, von der ſie abſtrahirt ſind; die reinen Begriffe ſind aus keiner Anſchauung abſtrahirt, ſie ſind in ihrer Anwendung, aber durchaus nicht in ihrem Urſprunge empiriſch. Wenn dieſe reinen Begriffe, unabhängig von aller Erfahrung, wie ſie ſind, auch einen Gegenſtand vorſtellen, der unabhängig iſt von aller Erfahrung, einen Gegenſtand, der, wie ſie ſelbſt, keineswegs empiriſch iſt; ſo iſt dieſer Gegenſtand ein Ding an ſich, ein bloßes Noumenon, deſſen Größe unabhängig von unſerer Anſchauung, deſſen Qualität unabhängig von unſerer Empfindung, deſſen Subſtanz und Cauſalität ohne jede Zeitbeſtimmung, deſſen Nothwendigkeit unabhängig von dem Modus unſerer Erkenntniß beſteht. Wenn alſo unſere reinen Begriffe unmittelbar ein Object vorſtellen, ohne Dazwiſchenkunft der Schemata, ſo iſt dieſer Gegenſtand, wie die Begriffe ſelbſt, unabhängig von aller Erfahrung, unabhängig von Raum und Zeit: er iſt Ding an ſich.

Nun aber können unſere reinen Begriffe überhaupt keinen Gegenſtand vorſtellen, ſondern nur Vorſtellungen verknüpfen. Was ſie verknüpfen ſollen, muß ihnen gegeben ſein, das iſt ihnen nicht durch ſie ſelbſt, ſondern lediglich durch die Anſchauung gegeben, alſo können ſie nur ſinnliche Vorſtellungen oder Erſcheinungen verknüpfen, alſo können ſie auch das Ding an ſich nicht

*) Ebendaſelbſt. S. 244.

vorſtellen, ſondern nur bedeuten. Sie haben einen empiriſchen Gebrauch und zugleich eine transſcendentale Bedeutung.

Die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes iſt niemals Begriff, ſondern immer Anſchauung. Sollte das Ding an ſich vorgeſtellt werden, ſo könnte dieß nur durch den Verſtand geſchehen, ſo müßte der Verſtand das Vermögen einer unmittelbaren Vorſtellungskraft (der Anſchauung) haben: es müßte alſo, um das Ding an ſich vorſtellen zu können, einen anſchauenden oder intuitiven Verſtand, eine intellectuelle Anſchauung geben. Ob ein ſolcher Verſtand überhaupt möglich iſt, können wir weder bejahen noch verneinen, denn der bloße Begriff deſſelben führt keinen Widerſpruch mit ſich. Wir können nur ſoviel ſagen, daß dieſer intuitive Verſtand der menſchliche nicht iſt, denn der menſchliche Verſtand iſt nur discurſiv, nicht intuitiv; wir können nur ſo viel erklären, daß die menſchliche Vernunft die Bedingungen ausſchließt, unter denen allein das Ding an ſich Vorſtellung ſein könnte.

2. Problematiſche Bedeutung.

Eines wiſſen wir beſtimmt. Das Ding an ſich kann nie Gegenſtand einer ſinnlichen Anſchauung ſein: dieß iſt ſeine negative Bedeutung. Es kann nur Gegenſtand einer nichtſinnlichen (intellectuellen) Anſchauung ſein: dieß iſt ſeine poſitive Bedeutung. Nun bleibt es dahin geſtellt, ob es überhaupt eine intellectuelle Anſchauung giebt; alſo bleibt dahin geſtellt, ob das Ding an ſich Vorſtellung ſein kann oder nicht: es iſt mithin nach ſeiner poſitiven Bedeutung für unſeren Verſtand problematiſch. Da aber die menſchliche Anſchauung keine andere iſt als die ſinnliche, ſo kann das Ding an ſich niemals Gegenſtand unſerer Vorſtellung ſein. Alſo hat es für unſeren Verſtand außer

jener problematiſchen Bedeutung nur dieſe negative, die aber von dem größten Gewicht iſt. Denn wir können jetzt urtheilen: alle möglichen Gegenſtände ſind entweder Erſcheinungen oder Dinge an ſich. Die Dinge an ſich ſind für uns nie Gegenſtände einer möglichen Vorſtellung, mithin ſind alle Gegenſtände unſerer möglichen Vorſtellung, alſo auch unſerer möglichen Erkenntniß, nur Erſcheinungen, oder alle unſere Erkenntniß iſt (was ihre Objecte betrifft) nur Erfahrung*).

3. Das Ding an ſich als Grenzbegriff.

Die Analytik hatte gezeigt, daß durch die reinen Begriffe und nur durch ſie Erfahrung möglich iſt. Wenn noch gezweifelt wird, ob nicht vermöge der reinen Begriffe eine Erkenntniß jenſeits der Erfahrung möglich gemacht werden könne, ſo hat jetzt das Ding an ſich für unſeren Verſtand die negative Bedeutung, daß die reinen Begriffe keine andere Erkenntniß ermöglichen, als Erfahrung. Die reinen Begriffe machen die Erfahrung und erklären deren Möglichkeit. Zugleich bedeuten ſie in dem Dinge an ſich, daß alle Erkenntniß ſich auf die Erfahrung und deren Gebiet einſchränken müſſe. In dieſem Sinne bildet das Ding an ſich den „Grenzbegriff des Verſtandes". Nachdem ſo das Gebiet der möglichen Verſtandeserkenntniß in ſeinem ganzen Umfange vollkommen ausgemeſſen iſt, darf die transſcendentale Analytik ihre Unterſuchung beſchließen**).

4. Immanente und transſcendente Geltung der reinen Begriffe.

Von den Dingen an ſich kann demnach unſer Verſtand nichts weiter wiſſen, als daß ſie grundverſchieden ſind von allen mög-

*) Ebendaſelbſt. S. 246— 249.

**) Ebendaſelbſt. S. 250.

lichen Erscheinungen, daß sie auf ganz andere Gegenstände gehen, als alle denkbaren Objecte der Verstandeserkenntniß, daß sie als Objecte für den Verstand völlig problematisch und nur als seine Grenzbestimmung gewiß sind. Zunächst ist von den Dingen an sich, aus dem Gesichtspunkte des Verstandes betrachtet, nichts weiter einleuchtend als diese Grenze. Diesseits der Grenze ist das weite Reich der Erfahrung oder der Natur, jenseits derselben eine von aller Erfahrung unabhängige, durchaus von ihr verschiedene Welt, deren Dasein zunächst völlig unbestimmt ist, von der wir vermöge der reinen Verstandesbegriffe uns keinerlei Vorstellung entwerfen können. Nur diesseits jener Grenze gelten die Verstandesbegriffe im Reiche der Erfahrung; die Grenze der möglichen Erfahrung selbst können sie nicht übersteigen. Weil sie in aller Erfahrung gelten, darum sagt Kant, daß der Gebrauch dieser Begriffe und die Geltung ihrer Grundsätze „immanent" sei. Weil sie die Grenze der Erfahrung niemals übersteigen oder transscendiren dürfen, darum sagt Kant, daß sie keinen „transscendenten" Gebrauch, ihre Grundsätze keine transscendente Geltung haben. Man muß in dem kantischen Sprachgebrauch „transscendent" nicht mit „transscendental" verwechseln. Transscendental ist, was der Erfahrung vorausgeht als deren nothwendige Bedingung; transscendent ist, was die Grenze der Erfahrung übersteigt. Die reinen Begriffe sind transscendental, sofern sie nicht aus der Erfahrung, sondern im reinen Verstande entspringen; sie sind ihrem Gebrauche nach immanent, sofern sie in aller Erfahrung gelten; sie werden transscendent, wenn sie jenseits der Erfahrungsgrenze Dinge vorstellen oder erkennen wollen. Alle Erkenntniß der Dinge an sich gründet sich daher, um kantisch zu reden, auf einen transscendenten Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, auf eine transscendente Geltung ihrer Grund-

ſätze. Die reinen Verſtandesbegriffe deuten auf einen Gegenſtand jenſeits der Erfahrung, den ſie nicht vorzuſtellen, geſchweige zu erkennen vermögen. Ihre Bedeutung iſt transſcendental, aber die verſuchte Erkenntniß iſt transſcendent: vermöge ihrer transſcendentalen Bedeutung bezeichnen ſie nur die Grenze ihrer möglichen Erkenntniß oder begrenzen ſich ſelbſt; vermöge ihres transſcendentalen Gebrauchs überſteigen ſie dieſe Grenze. Hier iſt die deutliche Grenzſcheide ihrer rechtmäßigen und unrechtmäßigen Geltung. Und erſt mit der letzteren beginnt die Unterſuchung der transſcendentalen Dialektik.

III.

Amphibolie der Reflexionsbegriffe*).

1. Die Vergleichungsbegriffe.

Das Ding an ſich oder das Noumenon iſt nicht unſere Vorſtellung und kann unſere Vorſtellung einfach deßhalb nicht ſein, weil es das Ding ſelbſt iſt im Unterſchiede von unſerer Vorſtellung. Dieſer ſehr einleuchtende Satz enthält in der kürzeſten Formel die Summe der bisherigen kritiſchen Philoſophie und beſtimmt zugleich deren Gegenſatz zu der früheren (namentlich leibniziſchen) Metaphyſik. Dieſe Metaphyſik behauptet, das Ding an ſich ſei das Ding als Verſtandesobject, als Object unſerer klaren und deutlichen Vorſtellung. Alſo in dieſem Punkte ſtehen die dogmatiſche Metaphyſik und die kritiſche Philoſophie, Leibniz und Kant, einander contradictoriſch entgegen. Und hier findet Kant die Stelle, wo die Lehre ſeines Vorgängers am ſicherſten aus ihren Angeln zu heben iſt. Denn ihr Angelpunkt liegt

*) Ebendaſelbſt. Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen. Bd. II. S. 254—275.

darin, daß die Dinge an ſich (Noumena) für Verſtandesobjecte gelten.

Es iſt eine natürliche Folge dieſer Vorausſetzung, daß die Begriffe, durch welche der Verſtand alle ſeine Vorſtellungen vergleicht, gelten müſſen für die Dinge an ſich, daß mit anderen Worten dieſe Vergleichungsbegriffe das wahre Verhältniß der Dinge ausdrücken. Nun laſſen ſich Vorſtellungen unter vier Geſichtspunkten vergleichen: die verglichenen Vorſtellungen ſind entweder einerlei oder verſchieden, entweder ſtimmen ſie überein oder ſie widerſtreiten einander, ſie verhalten ſich zu einander entweder als Inneres und Aeußeres, oder als Beſtimmbares und Beſtimmung (Materie und Form). Die Vergleichungsbegriffe ſind demnach: Einerleiheit und Verſchiedenheit, Einſtimmung und Widerſtreit, Inneres und Aeußeres, Materie und Form.

Nun muß die leibniziſche Philoſophie vermöge ihrer Grundannahme die Verſtandesvergleichung für die einzig richtige und objective halten und danach das Verhältniß der Dinge ſelbſt beſtimmen. Sie wird alſo einem doppelten Irrthum unterliegen, denn erſtens ſind uns die Vorſtellungen nicht bloß im Verſtande, ſondern auch in der Sinnlichkeit gegeben, und dann iſt die Sinnlichkeit nicht verworrener Verſtand, ſondern ſelbſt Erkenntnißvermögen. Die Vorſtellungen werden mithin unter zwei Geſichtspunkten verglichen werden müſſen, ſowohl unter dem der Sinnlichkeit als unter dem des Verſtandes; die Verſtandesvergleichung iſt erſtens nicht die einzige, und zweitens gilt alle Vergleichung, die wir anſtellen mögen, nur für Erſcheinungen und keineswegs für Dinge an ſich.

Es wird mithin vor allem nöthig ſein, zu überlegen, unter welchem Geſichtspunkte Vorſtellungen verglichen werden. Dieſe Ueberlegung nennt Kant „Reflexion". Und wenn in dieſer Rück-

ſicht die Sinnlichkeit anders vergleichen ſollte, als der Verſtand, ſo werden die verglichenen Vorſtellungen unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit anders erſcheinen, als unter dem des Verſtandes, ſo werden alſo jene Vergleichungsbegriffe eine doppelte Bedeutung haben, verſchieden nach dem Geſichtspunkte, welcher die Vergleichung macht. Dieſe Zweideutigkeit nennt Kant „die Amphibolie der Reflexionsbegriffe". Dieſe Amphibolie mußte der leibniziſchen Philoſophie verborgen bleiben, weil ſie Sinnlichkeit und Verſtand falſch unterſchieden, darum die Erſcheinungen bloß mit dem Verſtande verglichen und deren Verhältniß beſtimmt hatte, als ob es nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich wären. Kant's Kritik der leibniziſchen Metaphyſik zielt auf dieſen Punkt. In ſeiner Art, Vorſtellungen zu vergleichen, mußte Leibniz gefliſſentlich abſehen von allen ſinnlichen Bedingungen, darum konnte ſeine Vergleichung nicht von Erſcheinungen, ſondern bloß von Begriffen und, auf Gegenſtände bezogen, bloß von Dingen an ſich gelten. Da nun Dinge an ſich nie vergleichbare Gegenſtände ſind, ſo fällt damit das ganze Lehrgebäude der Monadologie in ſich zuſammen. Der Beweis gegen Leibniz iſt geführt, ſobald gezeigt worden, daß Objecte unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit anders verglichen werden müſſen, als unter dem des Verſtandes. Denn dann iſt klar, daß die Verſtandesvergleichung nicht von Erſcheinungen gilt, alſo überhaupt keinen objectiven Erkenntnißwerth hat.

2. Kritik der leibniziſchen Philoſophie.

Der Verſtand kann nicht anders urtheilen, als daß Begriffe, die vollkommen dieſelben Merkmale haben, nur einen Begriff ausmachen. Wie will der Verſtand ſolche Begriffe unterſcheiden? Er könnte ſie nur durch Merkmale unterſcheiden.

Sind die Merkmale völlig dieſelben, ſo muß er erklären, daß die Begriffe nicht zu unterſcheiden ſind. Das iſt der leibniziſche Satz des Nichtzuunterſcheidenden. Wenn nun alle Dinge doch unterſchieden werden müſſen, ſo müſſen ſie in ihren Merkmalen verſchieden ſein, und es darf dann auch den Merkmalen nach nicht zwei vollkommen gleiche Dinge geben. Das iſt der Satz der Verſchiedenheit, auf dem die Monadologie beruht.

Anders erſcheint die Vergleichung unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit. Zwei Begriffe können ihren Merkmalen nach vollkommen einerlei ſein; in Raum und Zeit ſind ſie immer verſchieden. Worin unterſcheiden ſich den Merkmalen nach zwei Cubikfuß Raum? Sie ſind den Merkmalen nach ganz gleich, aber darum nicht ein Cubikfuß, ſondern zwei, weil ſie verſchiedene Räume einnehmen. Wenn alſo Begriffe einerlei ſind, ſo ſind ſie als Dinge an ſich nicht zu unterſcheiden; als Erſcheinungen ſind ſie ſtets unterſchieden. Der leibniziſche Satz gilt alſo nur von Dingen an ſich, d. h. er gilt nicht.

Der Verſtand kann nicht anders urtheilen, als daß die Setzung eines Begriffs deſſen Bejahung oder Realität, das Gegentheil davon ſeine Verneinung oder Negation iſt. Er muß urtheilen, daß Realität und Negation ſich immer verhalten, wie A und Nicht-A, daß dieſes Verhältniß der einzig mögliche Widerſpruch ſei. Unter A verſtehen wir jede mögliche Realität, unter Nicht-A jede mögliche Negation. Iſt kein anderer Widerſtreit möglich, als der zwiſchen A und Nicht-A, ſo giebt es keinen Widerſtreit zwiſchen Realitäten, ſo iſt die Negation niemals eine Realität, ſondern nur deren Aufhebung, Abweſenheit, Schranke, ſo wird das Negative überhaupt nur als Schranke oder Mangel der Realität, nicht ſelbſt als Realität begriffen werden können. Daraus folgt der leibniziſche Begriff vom Uebel, vom Böſen

u. ſ. f. Es folgt weiter, daß auf Seite der Realität, weil hier kein Widerſtreit möglich iſt, ein Inbegriff aller Realitäten, der möglichen und wirklichen, denkbar erſcheint und daraus der Begriff Gottes als „des allerrealſten Weſens" hervorgeht.

Anders ſtellt ſich die Sache unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit. Hier iſt ein Widerſtreit der Realitäten ſehr wohl möglich. Einen ſolchen Widerſtreit zeigen die negativen Größen, die entgegengeſetzten Richtungen und Kräfte u. ſ. f. Alſo der Satz, daß Realitäten ſich nicht widerſtreiten, daß die Negation keine Realität ſei, gilt nicht von Erſcheinungen, ſondern nur von Dingen an ſich, d. h. er gilt nicht.

Der Begriff des Inneren, bloß durch den Verſtand aufgefaßt, muß unterſchieden werden von allem Aeußeren. Das Innere kann nicht die Aeußerung eines fremden Weſens ſein, denn ſonſt wäre es ſelbſt ein Aeußeres. Es muß alſo ein ſelbſtändiges, von allen äußeren Einflüſſen unabhängiges Weſen d. h. Subſtanz ſein. Dieſe Subſtanz darf nicht einen äußeren Gegenſtand ausmachen, alſo darf ſie nicht im Raum exiſtiren, alſo ſchließt ſie alle Beſtimmungen des Orts, der Größe, Berührung, Bewegung u. ſ. f. von ſich aus. Es bleibt mithin zu ihrer näheren Beſtimmung nur die Vorſtellung und deren Zuſtände übrig. Der Verſtand kann das Innere nur begreifen als eine vorſtellende Subſtanz d. h. als Monade, er kann die Monaden nicht äußerlich auf einander einwirken laſſen, weil dadurch der Begriff der inneren Realität aufgehoben würde, er kann mithin das Verhältniß oder den Zuſammenhang der Monaden nur in der Form einer vorherbeſtimmten Harmonie denken.

Dagegen unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit ſind alle von uns unterſchiedenen Weſen im Raum, und alle Erſcheinungen in Raum und Zeit nur aus ihren Aeußerungen erkennbar. Die

ganze leibnizische Monadologie gilt daher nicht von Erscheinungen, sondern bloß von Dingen an sich, d. h. sie gilt nicht.

Die Vergleichung von Materie und Form, im Verstande gedacht, ist das Verhältniß des Bestimmbaren und der Bestimmung. Der Begriff der Materie kann hier kein anderer sein als der des bestimmbaren Stoffs, der erst geformt und geordnet werden soll; der Begriff der Form kann kein anderer sein als die Bestimmung, welche die Materie empfängt, als die Unterschiede und Verhältnisse, welche den gegebenen Stoff gestalten und ordnen. Also setzt hier die Form die Materie voraus, wie die Bestimmung das Bestimmbare, wie die Wirklichkeit die Möglichkeit. Darum bilden bei Leibniz die möglichen Welten die Bedingung, woraus die wirkliche Welt (durch Wahl) hervorgeht; und in der wirklichen Welt sind die Monaden, als der Grundstoff, aus welchem die Welt besteht, wieder die erste Bestimmung, die zweite ist die Form ihrer Gemeinschaft und Ordnung. Das Verhältniß dieser Substanzen macht ihre Gemeinschaft, deren äußere Form der Raum ist; die Wirksamkeit jeder Substanz macht die inneren Veränderungen, die Aufeinanderfolge ihrer verschiedenen Vorstellungszustände, deren äußere Form die Zeit ist. Daher der leibnizische Lehrbegriff von Raum und Zeit, als den Formen oder äußeren Verhältnissen, welche das Dasein der Dinge voraussetzen.

Unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit angesehen, sind Raum und Zeit nicht Verhältnisse der Dinge, sondern Formen der Erscheinungen, d. h. Formen der Anschauung, ohne welche nichts erscheinen kann. Hier also geht die Form der Materie voraus. Die bloß gedachte Materie ist formlos. Die angeschaute und sinnlich empfundene ist immer in Raum und Zeit, hat also immer die Form der Anschauung. Mit andern Worten:

die Materie als Erſcheinung ſetzt Raum und Zeit voraus; die Materie als Ding an ſich bildet die Vorausſetzung von Raum und Zeit. Der leibniziſche Lehrbegriff von Raum und Zeit gilt daher nicht von Erſcheinungen, ſondern von Dingen an ſich als Verſtandesobjecten, d. h. er gilt nicht.

3. Leibniz und Locke.

So wird die ganze leibniziſche Philoſophie in allen Punkten auf den Grundfehler zurückgeführt und daraus hergeleitet, daß ſie die Sinnlichkeit für einen verworrenen Verſtand und deren Objecte für die Dinge ſelbſt anſieht, die der denkende Verſtand erkennt, wie ſie an ſich ſind: daß mit einem Worte Leibniz die Erſcheinungen als Dinge an ſich beurtheilt und darum bloß durch den Verſtand vergleicht, während ſie unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit verglichen ſein wollen.

Man kann den Unterſchied zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung nicht begreifen, wenn man den Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand nicht richtig begriffen hat. Wird der Unterſchied dieſer beiden Erkenntnißvermögen graduell gefaßt, ſo bildet eines von beiden das Grundvermögen, das andere eine Stufe deſſelben; ſo muß entweder die Sinnlichkeit auf den Verſtand oder dieſer auf die Sinnlichkeit zurückgeführt werden. Das erſte wollten die Intellectualiſten, das andere die Senſualiſten. Aber in beiden Fällen gelten die Objecte der ſinnlichen Vorſtellung als die Dinge ſelbſt, die, wie ſie an ſich ſind, erkannt werden, bei den einen durch den bloßen Verſtand, bei den anderen durch die ſinnliche Wahrnehmung. Der Unterſchied zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich wird in keinem von beiden Fällen erkannt.

Leibniz verwandelte alle Erſcheinungen in reine Verſtandes-

objecte, während ſein Gegenfüßler Locke die Verſtandesbegriffe alle auf ſinnliche Wahrnehmungen als deren Elemente zurückführen wollte. Oder, wie Kant ſich ausdrückte, indem er den Grundfehler der beiden entgegengeſetzten Richtungen kurz und ſchlagend beſtimmte: „Leibniz intellectuirte die Erſcheinungen, ſo wie Locke die Verſtandesbegriffe insgeſammt ſenſificirt hatte.“

Achtes Capitel.

Die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen. Der transscendentale Schein und die dialektischen Vernunftschlüsse.

I.

Ursprung aller Metaphysik des Uebersinnlichen.

1. Das Ding an sich als Object.

Der letzte Begriff der Analytik war der Grenzbegriff sowohl des reinen Verstandes als der Erfahrung: das Ding an sich, dessen positive Bedeutung unter dem Gesichtspunkte der Verstandeserkenntniß völlig problematisch blieb, dessen negative Bedeutung hier keine andere war, als den Horizont unserer Erkenntniß zu begrenzen. So weit ist mit dem Dinge an sich nicht der mindeste Irrthum verbunden. Der Irrthum entsteht erst, wenn es zum Gegenstande der Erkenntniß gemacht und damit jene Grenze überschritten wird, die der Verstand seiner eigenen Tragweite setzt.

Den Fall angenommen, den wir bereits verneint haben, daß Dinge an sich jemals Gegenstände einer möglichen Erkenntniß sein könnten, so würde eine solche Erkenntniß unabhängig von aller Erfahrung durch die bloße Vernunft stattfinden müssen, sie würde also metaphysisch sein. In dieser Rücksicht darf die Erkenntniß der Dinge an sich eine Metaphysik des Uebersinnlichen

genannt werden. Die Existenz aller nichtsinnlichen Objecte, da sie in der Erfahrung niemals gegeben ist, läßt sich nur einsehen durch den bloßen Verstand, oder das Dasein solcher Objecte muß vermöge ihres Begriffs gegeben sein und aus diesem erschlossen werden können. In dieser Rücksicht ist alle Metaphysik des Uebersinnlichen Ontologie. Vorausgesetzt, daß Dinge an sich überhaupt Gegenstände sein könnten, so dürfte man alle Gegenstände eintheilen in Erscheinungen und Dinge an sich. Wenn es von allen Gegenständen metaphysische Erkenntniß giebt, so giebt es Metaphysik überhaupt. Daß von den Erscheinungen metaphysische Erkenntniß möglich ist, hat die Kritik bewiesen. Wäre auch eine Metaphysik des Uebersinnlichen oder Ontologie möglich, so gäbe es Metaphysik überhaupt. Darum hat Kant die letzte Frage seiner Kritik in den Prolegomena so gefaßt: „wie ist Metaphysik überhaupt möglich?" Die Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: wie ist Metaphysik des Uebersinnlichen oder Ontologie möglich? (Wir wissen sehr gut, daß man die Gegenstände nicht eintheilen darf in Erscheinungen und Dinge an sich, denn die letzteren sind nicht Gegenstände. Man darf die Menschen nicht eintheilen in Menschen und keine Menschen.)

Es wird also jetzt die Aufgabe der Kritik sein, in einem gewissen Sinn die Möglichkeit einer Ontologie zu erklären und in einem gewissen anderen Sinn deren Unmöglichkeit zu beweisen. Die Gegenstände der Ontologie sind die Dinge an sich. Von Rechtswegen können die Dinge an sich nie Objecte oder Vorstellungen bilden; darum wird von Rechtswegen auch keine Erkenntniß derselben möglich sein, und wenn es dennoch thatsächlich eine Wissenschaft solcher Dinge giebt, so wird sie nicht das Wesen, sondern bloß den trügerischen Schein der Wissenschaft haben. Wenn aber die Dinge an sich, die in Wahrheit nicht Objecte sind,

nicht einmal den Schein, Objecte zu ſein, annehmen könnten, ſo wäre die Metaphyſik des Ueberſinnlichen ſelbſt als Scheinwiſſenſchaft unmöglich, ſie wäre dann in jedem Sinne unmöglich, und auch die nackte Thatſache, die in ſo vielen Syſtemen beſteht, wäre nicht zu begreifen. Hier alſo liegt der Punkt, aus welchem die letzte Aufgabe der Kritik ſich auflöſt. Es muß gezeigt werden können, daß die Dinge an ſich Scheinobjecte ſind, in einem gewiſſen Verſtande Scheinobjecte ſein müſſen: dann iſt offenbar die Erkenntniß derſelben als Scheinwiſſenſchaft möglich, als wahre Einſicht unmöglich. In der Erfahrung giebt es nur ſinnliche Objecte. Im Felde der Erfahrung und unter den Bedingungen der letzteren kann das Ueberſinnliche auch nicht den Schein eines gegenſtändlichen Daſeins annehmen. Alſo die Erfahrung kann es nicht ſein, die jenen Schein macht. Er muß vielmehr unabhängig von aller Erfahrung ſeinen Grund in der Vernunft ſelbſt haben: d. h. der Schein, auf dem alle Metaphyſik des Ueberſinnlichen beruht, iſt nicht empiriſch, ſondern transſcendental. Die letzte Aufgabe der Kritik iſt mithin, dieſen „transſcendentalen Schein" in ſeinem Urſprunge zu enthüllen, aus ſeinem letzten Grunde zu erklären, in allen beſtimmten Fällen aufzudecken, wo er die Grundlage einer ſogenannten Metaphyſik bildet. Die Löſung dieſer Aufgabe heißt Dialektik*).

Es iſt demnach jener zunächſt nur angedeutete transſcendentale Schein, welcher den Dingen an ſich das Anſehen giebt, als ob ſie Gegenſtände, alſo Erſcheinungen oder erkennbare Dinge wären, und dadurch die menſchliche Vernunft verführt, ſich erkennend auf dieſe Scheinobjecte zu richten. Bevor wir nun dieſem

*) Kr. d. r. V. Der transſcendentalen Logik II Abtheilung. Die transſcendentale Dialektik. Vgl. Prolegomena, der transſcendentalen Hauptfrage III Theil. §. 40—46.

Scheine ſelbſt genauer auf den Grund gehen, müſſen wir das Ding an ſich näher beſtimmen. Aus dem Geſichtspunkte des Verſtandes läßt ſich von dem Dinge an ſich nichts entdecken, als die negative Beſtimmung der Grenze. Was das Ding an ſich eigentlich iſt, was es in ſeinem poſitiven Verſtande bedeutet, iſt bis jetzt vollkommen räthſelhaft.

Doch ſcheint in der Ferne eine Ausſicht zu ſein, die uns jenen dunkeln Punkt näher bringt und dadurch deutlicher macht. Denn als die Grenze des Verſtandes und ſeines Geſichtskreiſes ſcheint das Ding an ſich gleichſam wie die ultima Thule der Sinnenwelt und der Erfahrung, als deren äußerſtes Ende, dem wir im Wege der Erfahrung uns nähern können, wenn es nicht etwa möglich ſein ſollte, dieſe Grenze völlig zu erreichen. Es ſcheint, als ob es in der Erfahrung einen Weg geben müſſe, der, genau und beharrlich verfolgt, uns der Erfahrungsgrenze zuführt. Welches iſt der beſtimmte Weg nach dieſem Ziele? Wie und in welcher Richtung muß dieſer Weg beſchrieben werden?

2. Der Weg der Erfahrung. Der regreſſive Schluß.

Das Geſetz aller Erfahrung war die Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen: jede Erſcheinung als Object einer möglichen Erfahrung iſt bedingt durch eine andere, die ihr nothwendig vorausgeht, auf die ſie nothwendig folgt. Jede Erſcheinung iſt bedingt durch alle die anderen, welche der objectiven Zeitfolge nach früher ſind als ſie; ſie iſt ſelbſt Bedingung in Rückſicht auf alle, welche in der objectiven Zeitreihe ihr folgen. Dieſer Cauſalzuſammenhang verknüpft alle Erſcheinungen zu einer Kette, die nirgends abreißt, alſo die Continuität der Erfahrung bildet. Dieſer ununterbrochene Cauſalzuſammenhang der Erſcheinungen giebt daher den einzig möglichen Weg, das Reich der Erfahrung von einem

Ende zum andern zu durchlaufen, wenn es nämlich in der That ſolche Enden giebt. Damit iſt der Weg, den wir ſuchen, entdeckt. Es iſt der Weg, der ohne Unterbrechung von der erſten Bedingung durch die Reihe aller bedingten Erſcheinungen hinabführt zu dem letzten Gliede der Kette, und von dieſem letzten Gliede durch die Reihe aller bedingten Erſcheinungen hinaufführt bis zu dem erſten. Hier allein können wir uns der Grenze der Erfahrung nähern und, wenn es angeht, dieſelbe erreichen.

Der Weg ſelbſt hat eine doppelte Richtung: die eine abwärts führend von der Bedingung zum Bedingten, die andere aufwärts von dem Bedingten zur Bedingung. Die Urſachen ſind vor den Wirkungen; daher wird von den Wirkungen zu den Urſachen zurückgeſchritten, von den Urſachen zu den Wirkungen dagegen fortgegangen in der Richtung nach vorwärts: dieſer Weg iſt progreſſiv, jener regreſſiv. Finden läßt ſich nur, was gegeben iſt. Mit der Wirkung ſind alle Urſachen gegeben, denn ſie müſſen der Zeit nach vorangegangen ſein, nicht umgekehrt mit der Urſache auch alle Wirkungen. Mit der Gegenwart iſt alle Vergangenheit gegeben, aber nicht die Zukunft. Daher kann die Erfahrungsgrenze nie in der Zukunft geſucht werden, deren letzten Zeitpunkt ſie bilden würde, ſondern nur in der Vergangenheit, deren Anfangspunkt (oberſtes Glied) oder deren ganze Reihe ſie ausmacht; ſie kann nicht geſucht werden im Reiche des Bedingten, ſondern nur in dem der Bedingungen. Oder mit anderen Worten: der einzig mögliche Weg, der uns die Grenze der Erfahrung in Ausſicht ſtellt, iſt die Continuität der Cauſalverknüpfung in regreſſiver Richtung, der Weg von dem Bedingten zur Bedingung.

Jede Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen iſt ein Erfahrungsurtheil. Die Bedingung begreift das Bedingte unter ſich und verhält ſich zu dieſem, wie das Allgemeine zum Beſonderen,

wie im Urtheile das Prädicat zum Subject. Soll alſo von dem Bedingten aufgeſtiegen werden zu den Bedingungen, ſo heißt das ſo viel, als von dem Beſonderen fortgehen zum Allgemeinen oder das Urtheil bedingen durch ſeine Regel. Es ſei z. B. das Urtheil „alle Körper ſind veränderlich"; die Bedingung zu dieſem Urtheil heiße „alle Körper ſind zuſammengeſetzt"; ſo heißt die Regel: „alles Zuſammengeſetzte iſt veränderlich". Dieſe Regel erklärt die Veränderlichkeit der Körper unter der Bedingung, daß ſie zuſammengeſetzt ſind. Alſo verhalten ſich die Urtheile zu ihren Regeln, wie der Schlußſatz zum Oberſatz; die Bedingung, unter welcher die Regel in dem beſtimmten Falle gilt, iſt der Unterſatz. Ein Urtheil, welches es auch ſei, bedingen, heißt daher dieſes Urtheil aus einer Regel ableiten unter einer beſtimmten Vorausſetzung. Die Regel bildet den Oberſatz, die Anwendbarkeit der Regel giebt den Unterſatz, die Anwendung ſelbſt macht den Schlußſatz. Die Ableitung der Urtheile aus Regeln oder das Bedingen (Begründen) der Urtheile geſchieht demnach ſtets in der Form der Schlüſſe. Die Logik hat das Urtheilen durch Regeln oder das Verknüpfen zweier Urtheile zu einem dritten, welches nothwendig daraus hervorgeht, den Vernunftſchluß genannt im Unterſchiede vom Verſtandesſchluß, der ein Urtheil aus einem anderen unmittelbar (d. h. ohne Dazwiſchenkunft eines dritten Urtheils) ſchöpft. Es iſt hier nicht der Ort, über dieſe Ausdrucksweiſe mit der Logik zu rechten. Man darf einwenden, daß Schlüſſe nichts anderes ſind als Urtheile, daß alſo das Vermögen zu ſchließen kein anderes ſein kann als das Vermögen zu urtheilen, daß man nicht einſieht, wie ſich die Vernunft als Schlußvermögen von dem Verſtande als Urtheilsvermögen unterſcheiden ſoll. Dieß bei Seite geſetzt, ſo leuchtet ein, daß jener Weg, welcher uns der Erfahrungsgrenze zuführt, von Seiten der menſch-

lichen Vernunft in der Form des Schluſſes beſchrieben wird. Auch die Schlußform kann einen doppelten Weg nehmen: entweder geht ſie von den allgemeinſten Sätzen durch die abſteigende Reihe der Mittelglieder zu dem bedingten Urtheile, oder ſie geht von dieſem durch die aufſteigende Reihe der Mittelglieder zu den oberſten und allgemeinſten Prämiſſen. Im erſten Fall ſteigt ſie von der Regel durch die Unterſätze abwärts zu den Schlußſätzen, in dem anderen von dieſen aufwärts zu den Regeln. Der erſte Weg iſt der progreſſive oder epiſyllogiſtiſche, der andere iſt der regreſſive oder proſyllogiſtiſche. Von dieſen beiden Formen iſt es die letzte, welche den Weg nach einer möglichen Erfahrungsgrenze beſchreibt *).

3. Das Ding an ſich als Vernunftbegriff.

Das Unbedingte.

Nun iſt die Regel, wodurch ein Urtheil vollkommen begründet wird, allemal ein allgemeiner Satz; ſie iſt, mit dem bedingten Urtheile verglichen, deſſen Grundſatz oder Princip. Wir können darum ſagen, daß die Vernunftſchlüſſe zu den gegebenen Urtheilen die Principien ſuchen. Indeſſen jede gefundene Regel iſt ſelbſt wieder ein bedingtes Urtheil, das zu ſeiner Erklärung eine Regel oder ein Princip vorausſetzt. Wie jedes Object einer möglichen Erfahrung eine Erſcheinung und darum bedingter Natur iſt, ſo iſt auch jedes mögliche Erfahrungsurtheil ſelbſt ein bedingtes Urtheil, das als ſolches niemals die oberſte Regel ſein kann. Die oberſte Regel wäre ein Urtheil, das alle übrigen Urtheile bedingt und ſelbſt durch keines bedingt wird. Dieſe Regel wäre ein Princip nicht im relativen, ſondern im abſoluten Ver-

*) Kr. d. r. V. Transſc. Dialektik. Einleitg. II. Bd. II. S. 280—287. Vgl. I Buch. II Abſchn. S. 300—301.

ſtande. Relativ iſt das Princip, das in einer gewiſſen Rückſicht, alſo immer bedingterweiſe, gilt; abſolut dagegen iſt das Princip, welches ſchlechthin in jeder Rückſicht gilt. In dieſem Sinne will Kant das Wort „abſolut" verſtanden wiſſen. Ein abſolutes Princip iſt ſchlechthin unbedingt, alles hängt von ihm ab, während es ſelbſt von nichts abhängt. Erſt in dieſem Sinne bekommt das Princip ſeinen wahren Ausdruck.

Der Vernunftſchluß, der von dem Beſonderen zum Allgemeinen, von den Urtheilen zu den Regeln, von dem Bedingten zur Bedingung emporſteigt, beſchreibt demnach einen Weg, deſſen letztes Ziel kein anderes ſein kann, als das Unbedingte ſelbſt. Jedes Object einer Erfahrung iſt Erſcheinung, jede Erſcheinung iſt ihrer Natur nach bedingt, denn ſie iſt nur möglich (erkennbar) als die Folge einer anderen: alſo keine Erſcheinung iſt unbedingt, und das Unbedingte iſt nie Erſcheinung, alſo nie Gegenſtand einer möglichen Erfahrung. Es iſt die Grenze aller Erfahrung und fällt zuſammen mit dem Dinge an ſich.

Wir müſſen daher erklären, daß die Vernunft das Unbedingte oder das Ding an ſich auf der einen Seite vorſtellen muß als das Ziel, dem ſie zuſtrebt, auf der anderen Seite niemals vorſtellen kann als ein Object möglicher Erfahrung: daß alſo der Begriff eines Unbedingten in der erſten Rückſicht nothwendig, in der zweiten unmöglich iſt. Unmöglich iſt dieſer Begriff als Object der Erfahrung, und da der Verſtand nur Erfahrungen machen kann, ſo iſt das Unbedingte kein Verſtandesbegriff und kein Verſtandesobject. Nothwendig iſt dieſer Begriff als Ziel der Vernunft. Er iſt mit anderen Worten kein Verſtandesbegriff, ſondern ein Vernunftbegriff. Hier entdeckt ſich der kantiſche Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand. Beide ſind Vermögen der Begriffe, aber die Begriffe beider ſind der Art nach verſchie-

den: die Verſtandesbegriffe gehen nur auf Erſcheinungen, die ihrer Natur nach ſtets bedingt ſind; die Vernunftbegriffe gehen nur auf das Unbedingte, das ſeiner Natur nach niemals Erſcheinung ſein kann. Der Verſtand iſt durch ſeine Begriffe ein Vermögen der Regeln, die ſtets eine relative durch die Erfahrung bedingte Geltung haben; die Vernunft iſt in ihren Begriffen ein Vermögen der Principien, die abſolut gelten. Der Unterſchied zwiſchen Princip und Regel macht den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand. Keine Verſtandesregel gilt unbedingt, denn ſie gilt nur für Erſcheinungen. In dieſem Sinne ſind auch die Grundſätze des reinen Verſtandes nicht Principien, ſondern nur Regeln. Es iſt nicht die Form des Schluſſes, welche den Unterſchied macht zwiſchen Verſtand und Vernunft. Der Schluß ſucht eine oberſte Regel, er ſucht das Princip oder das Unbedingte, aber er würde es nicht ſuchen, wenn er bloß am Leitfaden der Erfahrung fortginge; er kann es nur ſuchen, wenn ihm unabhängig von aller Erfahrung dieſes Ziel durch die Vernunft ſelbſt geſetzt wird. Die Vorſtellung des Zieles muß dem Suchen vorausgehen. Wie ſollte man ſuchen, was man nicht auf irgend eine Weiſe vorſtellt? Ohne den Begriff des Unbedingten iſt der darauf gerichtete Vernunftſchluß unmöglich.

Dieſen Begriff kann der Verſtand nicht bilden, weil ſeine Begriffe, ſo viele er hat, nur Erſcheinungen verknüpfen und ſich ihrer Natur nach nur auf Erſcheinungen beziehen. Dieſen Begriff kann der Verſtand daher nur *bedeuten*, weil alle ſeine Begriffe, abgelöſt von den ſinnlichen Bedingungen, etwas Unbedingtes ausdrücken. Dieſen Begriff zu bilden, iſt ein dem Verſtande überlegenes Vermögen durchaus erforderlich. Eben dieſes Vermögen iſt die Vernunft*).

*) Ebendaſ. Tranſc. Dialekt. I Buch. Von den Begriffen der r. Vern. Bd. II. S. 287—288.

4. Der Vernunftbegriff als Idee.

Transscendentale Idee.

Wir haben das Unbedingte einen Vernunftbegriff genannt. Der Name ist deßhalb nicht glücklich, weil es scheinen könnte, als ob das Unbedingte unter die Gattung der Begriffe gehöre, als ob es, wie die Begriffe, ein Object voraussetze, aus dem es entweder abstrahirt ist, wie die empirischen Gattungsbegriffe, oder das es erkennbar macht, wie die reinen Verstandesbegriffe die Objecte der Erfahrung. Das Unbedingte gehört nicht zum Geschlecht der Begriffe. Ihm fehlt der Charakter, den alle Begriffe haben: die Beziehung auf ein gegebenes Dasein. Was der sogenannte Begriff des Unbedingten ausdrückt, das ist nicht gegeben, sondern soll erreicht oder gegeben werden; es ist nicht, sondern es soll sein; es ist kein Object, welches die Erfahrung bestimmt, sondern es ist ein Ziel oder Zweck, den die Vernunft setzt, dem unter allen möglichen Objecten der Erfahrung keines entspricht. Diesen Begriff eines Vernunftzwecks nennt Kant Idee, indem er sich auf die alten Philosophen, namentlich Plato, beruft. Die platonischen Ideen waren die ewigen Muster oder Urbilder der Dinge, die in keinem Objecte der Erfahrung erreicht oder auch nur deutlich abgebildet werden; sie waren zugleich die Vorbilder alles sittlichen Handelns. In diesem zweiten Sinne moralischer Zwecke nimmt Kant den platonischen Ausdruck; er bezeichnet am besten die Idee im Unterschiede von aller Erfahrung: das Ding an sich, welches nicht ist, sondern sein soll. Auf diesen Unterschied kommt hier alles an. Es würde im Sinne Kant's die ganze Naturwissenschaft verwirren und geradezu aufheben, wenn man die Naturerscheinungen nach Zwecken erklären wollte; es würde die ganze Sittenlehre aufheben, wenn man das mensch-

liche Handeln nicht nach Zwecken bestimmen wollte; es würde der Sittenlehre aber eben so widersprechen, wenn man die sittlichen Zwecke, z. B. die Tugend, bestimmen wollte nach den erfahrungsmäßigen und gewöhnlichen Handlungen der Menschen. Jede widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Naturgesetz; keine widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Sittengesetz. Von keiner Naturerscheinung darf man sagen: sie soll nicht sein. Man darf und muß es sagen von jeder menschlichen Handlung, die dem Sittengesetze widerstreitet. In diesem Sinne erklärt Kant von den Ideen mit einem Hinblick auf die platonische Staatslehre: „nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus der Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht vereitelt hätten."

Das Ding an sich war für den Verstand bloß der Grenzbegriff der Erfahrung. Seiner positiven Bedeutung nach ist das Ding an sich das Unbedingte: das absolute Princip nicht dessen was ist, sondern dessen was sein soll, das Princip nicht des natürlichen, sondern des moralischen Geschehens, kein Begriff, der ein Object der Erfahrung bestimmt oder dadurch bestimmt wird, sondern eine Idee. In diesem Sinne muß der kantische Ausdruck von dem platonischen unterschieden und darf in keinem Fall in der weiten Ausdehnung gefaßt werden, in welchem die neueren Philosophen das Wort Idee brauchten. Sie nannten jede Vorstellung, selbst die der rothen Farbe, eine Idee. Die Idee im Sinne Kant's ist kein Gegenstand der Anschauung, noch macht

ſie einen ſolchen Gegenſtand; ſie iſt kein Gegenſtand der Erfahrung, noch macht ſie einen ſolchen Gegenſtand. Darum iſt ſie weder Anſchauung noch Begriff, und ihr Vermögen weder die Sinnlichkeit noch der Verſtand. Sie hat mit den Formen der Sinnlichkeit und den reinen Verſtandesbegriffen nur das gemein, daß ſie, wie dieſe, unabhängig von aller Erfahrung, urſprünglich oder transſcendental iſt*).

5. Die Idee in Rückſicht auf die Erfahrung.

Erweiterung und Einheit.

Das Ding an ſich iſt eine „transſcendentale Idee". Verglichen mit der Erfahrung, bedeutet ſie die Grenze oder das Ziel, dem die Erfahrung zuſtreben ſoll, das aber die Erfahrung als ſolche niemals erreichen kann und darf. Die Erfahrung ſoll dieſem Ziele zuſtreben, d. h. ſie ſoll ſich erweitern, und zwar unausgeſetzt. Die Erfahrung kann und darf dieſes Ziel nie erreichen, d. h. ſie darf ſich nie vollenden, es kann in ihrem Fortgange nie der Punkt kommen, wo ſie ſich abſchließt und aufhört. Wenn aber ſo die Erfahrung ſich unausgeſetzt erweitern ſoll, ohne ſich jemals vollenden zu können, ſo iſt das Reich und die Continuität der Erfahrung grenzenlos, wie Raum und Zeit. Wenn es ein unbedingtes oder letztes Princip der Erfahrung gäbe, ſo würden in dieſem Principe alle Erfahrungsurtheile ihren gemeinſchaftlichen Grundſatz haben, ſo wären hier alle Erfahrungswiſſenſchaften nur eine Wiſſenſchaft, und das Syſtem aller menſchlichen Erkenntniß wäre hier zuſammengeſchloſſen in einer Einheit.

Die Erfahrung ſoll nach dieſem unerreichbaren Ziele ſtreben, ſie ſoll bei aller Erweiterung zugleich die Einheit ihrer Erkennt-

*) Ebendaſ. Transſc. Dialekt. I Buch. I Abſchn. Von den Ideen überhaupt. II Bd. S. 289—294.

niſſe im Auge behalten und fortwährend ſuchen, alle ihre Theile zu einem Ganzen der Wiſſenſchaft zu vereinigen. Dieſe Idee des Ganzen oder der Vernunfteinheit bildet das der Erfahrungswiſſenſchaft vorgeſtellte, von dieſer zu erſtrebende, aber nie zu erreichende Ziel. Die Idee in Rückſicht auf die Erfahrung iſt nie deren Object, ſondern nur deren Ziel; dieſes Ziel fordert die ſtetige Erweiterung unſerer empiriſchen Erkenntniß und zugleich deren eben ſo ſtetige Vereinigung zu einem wohlverknüpften Ganzen. Die Erweiterung geht auf die materiale Vollendung der Wiſſenſchaft, die Vereinigung und ſyſtematiſche Verknüpfung der Theile geht auf ihre formale Vollendung.

Unter dieſem Geſichtspunkte betrachtet, verhält ſich die Vernunft zum Verſtande, wie dieſer ſich zur Sinnlichkeit verhält: der Verſtand verknüpft die Erſcheinungen zu einem Erfahrungsurtheile, die Vernunft verknüpft die Urtheile zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen, vielmehr ſie fordert dieſe Verknüpfung. Der Verſtand bringt in die Erſcheinungen Verſtandeseinheit und macht dadurch die Erſcheinungen zur Erfahrung; die Vernunft bringt in die Urtheile Vernunfteinheit und macht dadurch die Erfahrung zu einem Ganzen, vielmehr ſie fordert dieſe Vollendung*).

6. Die Idee als Scheinobject. Der transſcendentale Schein.

Die Erfahrung kann ihre Grenze deßhalb nicht erreichen, weil ſie ſelbſt grenzenlos iſt. Ihre unerreichbare Grenze iſt die Idee der Einheit, der die Erkenntniß zuſtrebt, indem ſie ſich fortwährend erweitert und ordnet. Wenn die Erkenntniß jene Grenze für erreichbar und gegeben anſieht, wenn ſie die

*) Ebendaſelbſt. Tr. Anal. I Buch. II Abſch. Von den transſc. Ideen. II Bd. S. 294 flgd. S. 298.

Idee der Einheit als einen Gegenſtand nimmt, den ſie faſſen und durchdringen kann, ſo hört in dieſem Augenblick die Erfahrung auf, ſich zu erweitern: ſie geht über ſich ſelbſt hinaus, ſie überſteigt ihre Grenze und wird transſcendent; ſie hört auf, Erfahrung zu ſein, und wird Metaphyſik des Ueberſinnlichen oder Ontologie. Alſo hier iſt der Punkt, wo wir deutlich ſehen, wie jene Metaphyſik entſteht. Sie entſteht, indem ſie für ein Object anſieht, was nicht Object, ſondern Idee iſt. Dieſe Täuſchung wäre unmöglich, wenn nicht die Idee den Schein annehmen könnte, ein Object möglicher Erkenntniß zu ſein; dieſe Täuſchung wäre nur zufällig und könnte nicht der menſchlichen Vernunft als ſolcher zur Laſt fallen, wenn nicht die Idee den Schein eines Objects in gewiſſem Verſtande haben müßte: ein Schein, der ſich unabſichtlich und unwillkürlich unſerer Erkenntniß aufdrängt, und dem wir folgen, bis das Licht der Kritik dieſes Irrlicht überſtrahlt. Und woher kommt dieſer unvermeidliche, transſcendentale Schein, womit die Vernunft ſelbſt dem Dinge an ſich das Anſehen eines (erkennbaren) Objects leiht?

Die Sache begreift ſich leicht nach dem, was wir erklärt haben. Unſere Erfahrung iſt ihrer Natur nach nothwendig grenzenlos, wie Raum und Zeit; jedes ihrer Objecte iſt eine Erſcheinung, jede Erſcheinung ſetzt eine andere als ihre Urſache voraus und geht ſelbſt einer anderen als Urſache vorher; hier giebt es kein erſtes und kein letztes Glied, ſo wenig als es einen erſten oder letzten Zeitpunkt giebt. Und doch giebt es etwas unabhängig von aller Erfahrung, das weder deren Bedingung iſt, wie Raum, Zeit, Cauſalität, noch jemals deren Object ſein kann, wie die Erſcheinungen. Dieſes Etwas iſt das Ding an ſich, die Idee. Alſo es giebt eine Grenze der Erfahrung, die doch ſelbſt grenzenlos iſt. Und jetzt entſteht der Schein, als ob die Erfah-

rung und mit ihr die Erſcheinungswelt nicht grenzenlos, ſondern in Raum und Zeit begrenzt wäre, als ob die Erfahrungsgrenze ſelbſt im Gebiete der Erfahrung liegen und theilnehmen könnte an den Erſcheinungen; es entſteht der Schein, als ob das Ding an ſich das oberſte Glied in der Kette der Erſcheinungen wäre und als dieſes Glied ſelbſt eine Erſcheinung, alſo ein Object ausmachte. Dieſer Schein war es, der Leibniz täuſchte, der die Metaphyſiker von jeher getäuſcht und verleitet hat, die Grenze der Erfahrung zu überſteigen. Sie haben dieſe Grenze überſtiegen, ohne es zu merken; ſie bildeten ſich ein, noch im ſichern Gebiete der Erkenntniß zu ſein, und ſahen den bodenloſen Abgrund nicht zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich.

Als Erkenntnißgrenze ſcheint das Ding an ſich noch Erkenntnißobject zu ſein; der Grenzbegriff führt unwillkürlich den Schein des Grenzobjects mit ſich. Wir können uns die Grenze nicht anders vorſtellen, als in Raum und Zeit; das Ding an ſich, als Grenze vorgeſtellt, erſcheint als die Raum- und Zeitgrenze der Welt, als deren oberſte Urſache, als deren nothwendiges Weſen u. ſ. f. Dieſer Schein iſt unvermeidlich, ſo trügeriſch er iſt. Die Kritik der Vernunft kann ihn erklären, aber die menſchliche Vernunft kann ihn nicht los werden. Sie kann ſich durch Kritik belehren laſſen, dieſem Scheine nicht zu folgen, das Scheinobject nicht für ein wirkliches zu nehmen, die Erfahrung nicht zu überſteigen; aber ſie kann mit aller Kritik nicht machen, daß der Schein ſelbſt aufhört. Darum nennt ihn Kant „eine unvermeidliche Illuſion.“ So belehrt uns die mathematiſche Geographie, daß, wo der Himmel die Erde zu berühren ſcheint, an der äußerſten Grenze unſeres Horizontes, die Berührung nicht wirklich ſtattfindet, daß der Himmel dort eben ſo weit als in unſerem Zenith von der Erde abſteht; aber alle geographiſche

Erklärung kann den ſinnlichen Augenſchein nicht zerſtören; ſie kann nur verhindern, daß wir dieſen Augenſchein nicht als Object auffaſſen und beurtheilen; ſie berichtigt unſer Urtheil, nicht unſern Sinn. So lehrt uns die Aſtronomie, daß der Mond im Aufgange, dicht über unſerem Horizonte eben ſo groß iſt als hoch am Himmel, wo er uns kleiner zu ſein ſcheint. Die Optik erklärt uns aus der Natur der vergleichenden Perſpective, warum wir den aufgehenden Mond nothwendig ſo ſehen. Wir werden nach dieſem Scheine nicht die Größe des Mondes beurtheilen, aber wir werden nicht aufhören, dieſen Schein zu haben. In dieſen Fällen erklärt ſich der Schein aus der natürlichen Beſchaffenheit unſerer Erfahrung: es iſt ein empiriſcher Schein. Aehnlich verhält es ſich mit dem transſcendentalen, nur daß dieſer nicht aus der Sinneswahrnehmung, ſondern aus der bloßen Vernunft folgt.

Es iſt ganz richtig, daß es eine Grenze der Erfahrung giebt, daß dieſen Grenzpunkt der Begriff des Dinges an ſich oder die Idee bildet. Aber es iſt ganz falſch und rein illuſoriſch, zu wähnen, dieſe Grenze ſei im Felde der Erfahrung zu erreichen und liege mit dieſem gleichſam in derſelben Ebene. Wo das Ding an ſich die Erfahrung zu berühren ſcheint, berührt es dieſelbe nicht in Wahrheit, eben ſo wenig, als der Himmel an der äußerſten Grenze unſeres Geſichtskreiſes wirklich die Erde berührt. Der unbelehrte, ſinnliche Verſtand könnte ſich einbilden, daß er den Himmel greifen werde, wenn er die Grenze ſeines Horizontes erreicht hat; er weiß nicht, daß er auf jener Grenze nur im Mittelpunkte eines neuen Horizontes ſtehen wird. So bildet ſich die unkritiſche Vernunft ein, an der Grenze ihrer Erfahrung das Ding an ſich zu erreichen, während ſich an der erreichten Stelle nur ein neues Gebiet der nirgends begrenzten Erſcheinungswelt für unſere Erkenntniß aufſchließt.

Unſere Erfahrung iſt begrenzt, heißt richtig verſtanden: es giebt in uns etwas, das weder jemals erfahren werden, noch jemals Erfahrung machen kann und eben darum die abſolute Erfahrungsgrenze bildet. Wird dieſes Etwas vorgeſtellt als Gegenſtand, ſo kann es nicht anders als in Raum und Zeit vorgeſtellt werden, d. h. als eine Erſcheinung, die ſtets nur die relative Grenze unſerer Erfahrung, nie die abſolute Grenze aller Erfahrung bildet. Dadurch wird das Ding an ſich in eine Erſcheinung, alſo die Erſcheinungen in Dinge an ſich verwandelt. Denn ſobald das Ding an ſich vorgeſtellt wird in Raum und Zeit, ſo müſſen Raum und Zeit gelten als die objectiven Beſtimmungen der Dinge ſelbſt, ſo müſſen die Erſcheinungen in Raum und Zeit nicht mehr als bloße Vorſtellungen, ſondern als die Dinge ſelbſt, unabhängig von unſerer Vorſtellung und außer unſerer Vorſtellungskraft, angeſehen werden. Und eben hierin liegt der Grundirrthum aller vermeintlichen Erkenntniß der Dinge an ſich. Die Metaphyſiker laſſen ſich täuſchen von dem transſcendentalen Scheine, von dem ſich der kritiſche Philoſoph nicht täuſchen läßt: ſie meinen das Ding an ſich greifen zu können, wie die Kinder den Himmel*)!

II.

Das Princip aller Metaphyſik des Ueberſinnlichen

1. Der richtige Schluß.

Alle Metaphyſik gründet ſich auf einen Schluß von dem bedingten Daſein auf das unbedingte. Wenn das bedingte Daſein gegeben iſt, ſo ſchließt ſie, müſſen auch alle Bedingungen

*) Kr. d. r. V. Transſc. Dialektik. Einleitung I. Vom transſc. Scheine. Bd. II. S. 276—279.

desſelben gegeben ſein. Dieſe Bedingungen wären nicht alle, wenn nicht ihre Reihe vollendet oder ihr oberſtes Glied noch weiter bedingt wäre. Sowohl die vollendete Reihe als das oberſte (nicht weiter bedingte) Glied ſind unbedingt. Alſo heißt der Schluß, der aller Erkenntniß der Dinge an ſich zu Grunde liegt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die Reihe aller ſeiner Bedingungen, d. h. das Unbedingte ſelbſt, gegeben. Nun iſt uns das bedingte Daſein gegeben, alſo auch das Unbedingte.

Der Schluß von dem bedingten Daſein auf deſſen Bedingung iſt richtig und unter allen Umſtänden nothwendig. Von der Bedingung wird rein logiſch geurtheilt werden müſſen, daß ſie entweder bedingt oder nicht bedingt iſt: im erſten Falle wiederholt ſich der Schluß, bis er die Reihe aller Bedingungen erſchöpft hat, im anderen Fall iſt das Unbedingte ſofort gegeben. Alſo gegen den Schluß iſt, rein logiſch genommen, nichts einzuwenden. Der Begriff des Bedingten weiſt auf das Unbedingte hin als ſeine Vollendung. Aber ein anderes iſt der Begriff, ein anderes ſeine Beziehung auf den Gegenſtand. Oder in der kantiſchen Sprache zu reden: ein anderes iſt der Begriff im logiſchen, ein anderes im transſcendentalen Verſtande. Es kommt darauf an, auf welchen Gegenſtand der Begriff ſich bezieht. Was von den Begriffen gilt, gilt darum noch nicht von den Objecten. Die Begriffe nehmen im logiſchen Verſtande die Rückſicht nicht, die ſie im transſcendentalen nehmen müſſen. Darum kann logiſch richtig ſein, was unter dem transſcendentalen Geſichtspunkte falſch iſt. So bezieht ſich der Begriff eines bedingten Daſeins nur auf Erſcheinungen, der Begriff des Unbedingten nur auf Dinge an ſich oder Ideen. Dieſe grundverſchiedene Beziehung kümmert den logiſchen Verſtand nicht, aber ſie iſt die erſte Rückſicht des kritiſchen.

Im transſcendentalen Verſtande darf man ſchließen: wenn das bedingte Daſein als Erſcheinung gegeben iſt, ſo iſt das Unbedingte als Idee gegeben, die nie Erſcheinung oder Object iſt. Auf dieſen Schluß läßt ſich keine Metaphyſik gründen.

Im transſcendentalen Verſtande darf man ſchließen: wenn das bedingte Daſein als Erſcheinung gegeben iſt, ſo ſind auch ſeine Bedingungen als Erſcheinungen gegeben, aber weil dieſe Bedingungen Erſcheinungen oder Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſo iſt ihre Reihe niemals als vollendet gegeben, denn es giebt keine vollendete Erfahrung. Dieſer Schluß verneint die Möglichkeit der Metaphyſik.

2. Der falſche Schluß (dialektiſche Vernunftſchluß).

In welchem Verſtande ſchließt die Metaphyſik? Sie nimmt das bedingte Daſein als bloßen Begriff, ohne Erſcheinung und Ding an ſich zu unterſcheiden. Sie nimmt den Begriff des Bedingten unabhängig von unſerer Vorſtellung, bezieht denſelben nicht bloß auf Erſcheinungen, ſondern auf Dinge überhaupt, und jetzt lautet ihr Schluß ſo: „wenn das Bedingte (als Ding an ſich) gegeben iſt, ſo iſt auch das Unbedingte gegeben. Nun iſt das Bedingte (bloß als Erſcheinung) gegeben, alſo iſt das Unbedingte gegeben."

Hier liegt der Trugſchluß, auf dem alle Metaphyſik beruht, offen vor jedermanns Augen. Der Begriff des Bedingten bildet den Mittelbegriff des Schluſſes und gilt in zwei grundverſchiedenen Bedeutungen: im Oberſatz bedeutet er das Ding überhaupt, im Unterſatze kann er nur die Erſcheinung bedeuten, und jetzt iſt gar kein Schluß mehr denkbar, da der Schlußſatz nur möglich iſt, wenn der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen genau dasſelbe bedeutet. So iſt der Schluß, der aller Metaphyſik des

Ueberſinnlichen zu Grunde liegt, kein Schluß; ſein Mittelbegriff, der den Schluß vollzieht, iſt nicht ein Begriff, ſondern zwei, die nicht verſchiedener ſein können: er iſt, was die alten Logiker eine „quaternio terminorum“ nannten.

Wenn man im Mittelbegriff zwei verſchiedene Bedeutungen gefliſſentlich unter einem Worte verſteckt, ſo macht man eine abſichtliche Täuſchung, einen ſophiſtiſchen Trugſchluß, der meiſtens auf ein elendes Wortſpiel hinausläuft. Ein ſolcher abſichtlicher Trugſchluß iſt der obige nicht. Die verſchiedenen Bedeutungen des Mittelbegriffs in dieſem Falle ſind Ding an ſich und Erſcheinung (Noumenon und Phänomenon). Dieſen Unterſchied wahrhaft und gründlich zu begreifen, dazu gehört die Einſicht, daß die Erſcheinungen lediglich unſere Vorſtellungen ſind; dazu gehört die Einſicht, daß Raum und Zeit reine Anſchauungen oder urſprüngliche Vorſtellungsformen unſerer Sinnlichkeit ſind: dazu gehört mit einem Worte nicht weniger, als die kritiſche Philoſophie. So lange dieſe Einſicht nicht gewonnen iſt, liegt es der menſchlichen Vernunft nahe, daß ſie Erſcheinungen und Dinge an ſich verwechſelt, daß ſie die Erſcheinungen als Dinge, die Dinge an ſich als Erſcheinungen nimmt und alſo unwillkürlich jenen Trugſchluß macht, auf den alle Ontologie ihre Lehrgebäude gründet. Es iſt jener transſcendentale Schein, der uns das Ding an ſich als Erſcheinung oder als ein objectives Daſein vorſpiegelt. Die darauf gegründeten Trugſchlüſſe ſind, wie ſich Kant ausdrückt, „Sophiſticationen nicht der Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte unter allen Menſchen ſich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann *).“

*) Ebendaſelbſt. Tr. Dial. II Buch. II Bd. S. 307.

Der Vernunftſchluß von einem bedingten Daſein auf ein Unbedingtes überhaupt hat ſeinen guten Grund, dagegen der Schluß von dem bedingten Daſein auf das Unbedingte als Daſein oder als Object hat nur einen Scheingrund: dieſer Schluß iſt die Sophiſtication der Vernunft, ein „vernünftelnder oder dialektiſcher Schluß". Die ſogenannte dialektiſche Kunſt der Rhetoren und Sophiſten erzeugt willkürlich und abſichtlich Scheingründe, um andere zu überreden und zu blenden. Hier dagegen haben wir eine unabſichtliche und unwillkürliche Dialektik der reinen Vernunft ſelbſt, die auf einen Scheingrund den Trugſchluß zu einer transſcendenten Wiſſenſchaft bildet. Die Entdeckung dieſer Dialektik iſt die letzte Aufgabe der Kritik, deren Auflöſung Kant ebendeßhalb „transſcendentale Dialektik" genannt hat.

3. Auflöſung des Trugſchluſſes.

Alle Metaphyſik des Ueberſinnlichen gründet ſich auf dialektiſche Vernunftſchlüſſe, deren Grundform wir dargethan haben. Wir können ſogleich auch die Grundform der Auflöſung hinzufügen. Wenn das bedingte Daſein gegeben iſt, ſo darf man ſchließen auf ein Unbedingtes, nicht als Ding oder Erſcheinung, ſondern als Idee. Nun iſt uns das bedingte Daſein als Erſcheinung oder Object der Erfahrung gegeben, alſo iſt die Reihe aller Bedingungen oder das Unbedingte nicht in der Erſcheinung ſondern als Idee gegeben, d. h. mit anderen Worten, die Reihe aller Bedingungen iſt uns nicht gegeben, ſondern aufgegeben; ſie bildet eine nothwendige Aufgabe der Vernunft, welche die Erfahrung nur ſoweit löſen kann, als ſie ununterbrochen ihre Einſichten erweitert und zu einem Ganzen der Wiſſenſchaft verknüpft. Eine vollſtändige Löſung jener Aufgabe iſt in der Erfahrung nicht möglich, oder, was dasſelbe heißt, die Erfahrung kann nie die Idee

verwirklichen: weder kann ſie dieſelbe zum Object haben noch zum Object machen.

Der dialektiſche Vernunftſchluß und ſeine Auflöſung ſind beide ihrer Gattung nach erkannt. Es handelt ſich jetzt darum, dieſe Gattung in ihren verſchiedenen Arten zu beſtimmen. So viele Beſtimmungen des Unbedingten oder Ideen möglich ſind, eben ſo viele dialektiſche Vernunftſchlüſſe ſind möglich: in ſo viele Arten oder Syſteme unterſcheidet ſich die Erkenntniß der Dinge an ſich (Metaphyſik des Ueberſinnlichen).

III.

Aufgabe der transſcendentalen Dialektik.

1. Pſychologiſche, kosmologiſche, theologiſche Idee.

Wenn das bedingte Daſein gegeben iſt, ſo iſt der Schluß erlaubt auf das Unbedingte als das nie zu erreichende, aber zu erſtrebende Ziel: d. h. auf das Unbedingte als Idee. Nun iſt das bedingte Daſein gegeben in dreifacher Weiſe: als innere Erſcheinung (Daſein in uns), als äußere Erſcheinung (Daſein außer uns) und als mögliches Daſein oder Gegenſtand überhaupt. Es wird alſo geſchloſſen werden dürfen auf die Idee eines Unbedingten in uns, eines Unbedingten außer uns, eines Unbedingten in Rückſicht alles möglichen Daſeins. Das Unbedingte in uns iſt das ſubjectiv Unbedingte, das unbedingte Subject, das allen inneren Erſcheinungen zu Grunde liegt: die Seele. Das Unbedingte außer uns iſt das objectiv Unbedingte, das unbedingte oder vollendete Object, der vollendete Inbegriff aller äußeren Erſcheinungen, die Natur als Ganzes oder die Welt. Endlich das Unbedingte in Rückſicht alles möglichen Daſeins iſt das abſolut Unbedingte, das unbedingte Weſen überhaupt, das abſolut vollkommene Weſen als der Inbegriff aller möglichen Realitäten: Gott.

Es wird daher erlaubt ſein, von dem bedingten Daſein zu ſchließen auf die Idee der Seele, der Welt, Gottes, oder auf die pſychologiſche, kosmologiſche, theologiſche Idee *).

2. Die Ideen und die Vernunftſchlüſſe.

Die Verknüpfung oder Relation der Erſcheinungen wurde beſtimmt durch das kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive Urtheil. Und zwar wurde durch das kategoriſche Urtheil das Subject der Erſcheinung, durch das hypothetiſche deren Bedingung, durch das disjunctive der Inbegriff ſeiner möglichen Prädicate beſtimmt. Ebenſo unterſcheidet die Logik die Vernunftſchlüſſe in die Arten des kategoriſchen, hypothetiſchen, disjunctiven Vernunftſchluſſes. Der erſte ſucht das unbedingte Subject, der zweite ſucht die vollendete Reihe aller Bedingungen (das Ganze), der dritte ſucht ein abſolut unbedingtes Weſen als Inbegriff aller möglichen Realitäten. Der kategoriſche Vernunftſchluß vollendet ſich demnach in der pſychologiſchen Idee, der hypothetiſche in der kosmologiſchen Idee, der disjunctive in der theologiſchen Idee. So entſprechen die Ideen den drei Arten der Vernunftſchlüſſe.

Kant hat es bequem gefunden, die allgemeine Logik zum Leitfaden ſeiner transſcendentalen Unterſuchungen zu brauchen. So braucht er die Lehre von den Urtheilen als Leitfaden zu den Kategorien, die Lehre von den Vernunftſchlüſſen als Leitfaden zu den Ideen. Bei der transſcendentalen Aeſthetik konnte ihm die Schullogik nichts nützen, aber der transſcendentalen Logik bietet ſie hülfreich die Hand und führt dieſe ganze Strecken weit auf ihrem eigenen, breit getretenen Wege. Die Analytik läßt ſich von der Lehre der Urtheilsformen zu den reinen Verſtandesbe-

*) Ebendaſ. Tr. Dial. I Buch. III Abſchn. Bd. II. S. 302 flgd.

griffen, die Dialektik läßt ſich von der Lehre der Vernunftſchlüſſe zu den Ideen führen *).

3. Rationale Pſychologie, Kosmologie, Theologie.

Die Vernunftſchlüſſe werden vernünftelnd oder dialektiſch, wenn ſie auf das Unbedingte ſchließen, nicht als Idee, ſondern als Gegenſtand möglicher Erkenntniß. Wenn der kategoriſche Vernunftſchluß dialektiſch wird, ſo ſchließt er nicht auf die Idee, ſondern auf das Daſein der Seele als eines erkennbaren Objects, eben ſo der hypothetiſche Vernunftſchluß auf das Daſein der Welt als eines gegebenen und erkennbaren Ganzen, ebenſo der disjunctive Vernunftſchluß auf das Daſein Gottes als eines erkennbaren Weſens. Dadurch entſteht im erſten Fall eine rationale Pſychologie, im zweiten eine rationale Kosmologie, im dritten eine rationale Theologie.

Die pſychologiſche Idee hat ihren guten Grund, die rationale Pſychologie nur einen Scheingrund. Daſſelbe gilt von der kosmologiſchen Idee rückſichtlich der rationalen Kosmologie, von der theologiſchen Idee rückſichtlich der rationalen Theologie. Hier iſt auf das genaueſte der Punkt beſtimmt, wo die Wahrheit aufhört und der Irrthum beginnt.

Die Aufgabe der transſcendentalen Dialektik, in ihre Haupttheile zerlegt, iſt daher die Widerlegung der rationalen Pſychologie, Kosmologie, Theologie. Dieſe vermeintlichen Wiſſenſchaften widerlegen, heißt den dialektiſchen Vernunftſchluß enthüllen, auf dem jede derſelben beruht. Wenn ſie ſämmtlich widerlegt ſind, ſo iſt bewieſen, daß überhaupt eine Metaphyſik des Ueberſinnlichen wohl als Scheinwiſſenſchaft möglich iſt, dagegen als wirkliche Wiſſenſchaft durchaus unmöglich.

*) Ebendaſ. Transſc. Dial. II Buch. S. 307. Vgl. S. 296.

Neuntes Capitel.

Die rationale Psychologie und deren Widerlegung. Die Paralogismen der reinen Vernunft.

I.

Vernunftkritik und Psychologie.

Unterschied der ersten und zweiten Ausgabe der Kritik.

Alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind Erscheinungen, alle Erscheinungen sind bloß unsere Vorstellungen und so wenig Dinge an sich, als diese jemals Erscheinungen sind: das ist Kant's streng idealistischer Lehrbegriff, der auch nicht die geringste Abschwächung erlaubt, ohne daß die kritische Philosophie in ihrer Grundlage selbst erschüttert und aufgehoben wird. Man kann sich sehr leicht überzeugen, daß auch der kleinste Verlust, den jener Idealismus erleidet, das ganze kritische Lehrgebäude umwirft. Der idealistische Lehrbegriff erklärt: alle Erscheinungen sind bloß Vorstellungen. Das contradictorische Gegentheil davon würde lauten: die Erscheinungen sind *nicht* bloß Vorstellungen in uns, sondern noch etwas außer unserer Vorstellungskraft. Und was würde aus diesem Satze nothwendig folgen? Offenbar sind doch alle Erscheinungen in Raum und Zeit. Wären nun die Erscheinungen nicht bloß Vorstellungen, so könnten auch Raum und Zeit nicht bloß Vorstellungen, nicht reine Anschauungen sein,

und damit wäre die transſcendentale Aeſthetik, alſo die Grundlage der ganzen Kritik, vollkommen vernichtet. Mit dem idealiſtiſchen Lehrbegriff in ſeinem ſtrengſten Verſtande ſteht und fällt die transſcendentale Aeſthetik, mit dieſer ſteht und fällt die Kritik ſelbſt. Niemand, der die kantiſche Lehre von Raum und Zeit richtig begriffen hat, kann im Zweifel ſein, daß dieſe Lehre den Idealismus in ſtrengſter Form begründet, daß Kant eine andere Lehre nicht haben konnte, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Man kann auch nicht im Zweifel ſein über die Richtigkeit dieſer Grundlehre.

Wir haben wiederholt darauf hingewieſen, daß die Kritik der reinen Vernunft in ihrer urſprünglichen Verfaſſung jene Grundlehre genau und ſicher durchführt, aber in ihren folgenden Ausgaben den idealiſtiſchen Lehrbegriff zurücktreten läßt, ſeine Spitze abſtumpft, ſeinen unzweideutigen und rückſichtsloſen Ausdruck, der jeden möglichen Zweifel ausſchließt, gefliſſentlich verbannt, ſogar das auffallende und contradictoriſche Gegentheil begünſtigt und an gewiſſen Stellen, wie eine unächte Epiſode, einſchiebt. Die folgenden Ausgaben der Kritik, mit der erſten verglichen, unterſcheiden ſich von dieſer theils durch Auslaſſungen theils durch Zuthaten, die ſich beide auf den idealiſtiſchen Lehrbegriff beziehen, die einen, um ihn zu verbergen, die anderen um ſeinem Gegentheile das Wort zu reden. Eine ſolche Zuthat war die „Widerlegung des Idealismus", die Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik den Poſtulaten des empiriſchen Denkens einſchiebt; ſolche Auslaſſungen finden ſich in der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe und in der Lehre vom Unterſchiede der Noumena und Phänomena. Aber an keiner Stelle der Kritik in ihrer erſten Ausgabe iſt die Sprache des Idealismus ſo unumwunden, unzweideutig und handgreiflich, als hier, in der Widerle-

gung der rationalen Psychologie. Diese entscheidenden Stellen sind in den folgenden Ausgaben der Kritik unterdrückt und erst neuerdings durch Schopenhauer's „Kritik der kantischen Philosophie" wieder an's Licht gezogen worden. Es ist keine Frage, daß Kant absichtlich den strengen Idealismus seiner Lehre zurückgedrängt hat, nicht weil er selbst daran gezweifelt, auch nicht weil es ihm an Muth gefehlt, diesen kühnen Standpunkt zu behaupten, sondern deßhalb, weil er seine Lehre in einem gewissen Sinn populär und exoterisch machen wollte. Der gewöhnliche in der dogmatischen Denkweise eingewurzelte Verstand verlangte zur Annahme der kantischen Philosophie bloß das eine kleine Zugeständniß, daß die Erscheinungen auch etwas außer den Vorstellungen seien, nicht viel, aber etwas, das man zur eigenen Genugthuung setzen und als ein unerkennbares X mit der glücklich entdeckten Grenze des Verstandes entschuldigen durfte. Kant machte dieses Zugeständniß und gewann damit jene zahlreiche Schule, die er sonst schwerlich gehabt hätte. Die Kritik in ihrer ersten Gestalt war die Kritik auf dem Standpunkte Kant's, in den folgenden wurde sie schon die Kritik auf dem Standpunkte der Kantianer. Und es ist charakteristisch genug, daß die ganze kantische Schule sich mit der zweiten Ausgabe der Kritik zufrieden gestellt und den Unterschied von der ersten niemals begriffen und kaum bemerkt hat. Indessen haben wir es nicht mit den Kantianern zu thun, sondern mit Kant und dessen ächter Lehre.

Bei Widerlegung der rationalen Psychologie mußte sich der idealistische Lehrbegriff in seiner ganzen Schärfe aussprechen. Gerade das Grundproblem der Psychologie, die Frage der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, gewinnt eine ganz andere Fassung, wenn man Seele und Körper nicht als von einander verschiedene Dinge, sondern als verschiedene Vorstellungen betrachtet.

Unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie erscheint der Unterschied zwischen Seele und Körper in einem ganz anderen Licht, als wie die rationale Psychologie der vorkantischen Zeit ihn ansah. Und hier treffen wir auch in der ersten Ausgabe der Kritik die deutlichste und ohne jeden Rückhalt gegebene Erklärung des transscendentalen Idealismus. Ich mache diese Vorbemerkung, um die Aufmerksamkeit des Lesers sogleich auf diesen wichtigen Punkt zu richten *).

II.

Das System der rationalen Psychologie.

1. Die psychologischen Ideen.

Alle Erkenntniß der Erscheinungen ist Erfahrung. Die Erscheinungen selbst unterscheiden sich in solche, die wir außer uns, und in solche, die wir in uns wahrnehmen; jene waren Gegenstände des äußeren, diese des inneren Sinns. Und so unterscheidet sich die Erfahrung, wie die Erscheinungen, in äußere und innere. Alle Erfahrungswissenschaft ist Naturwissenschaft oder im allgemeinsten Verstande Physiologie. Demnach könnte man alle Erfahrungswissenschaft, wie die Erfahrung selbst, unterscheiden in eine Physiologie des äußeren und inneren Sinnes. Die Gegenstände der ersten wären die Erscheinungen, welche wir außer uns wahrnehmen, obwohl wir sie natürlich in uns vorstellen; die Gegenstände der anderen die Erscheinungen, die wir nur in uns wahrnehmen. Demnach wäre die Physiologie des äußeren Sinnes

*) Kritik d. r. Vernunft. Tr. Dial. II Buch. I Hptst. (Bd. II. S. 308—313. Von S. 313 an vgl. in den Nachträgen S. 660—698 den Text der ersten Ausgabe). Prolegomena. Th. III. §. 46—50.

Die Hauptstellen findet der Leser im nächsten Capitel Nr. I. 1—4 und Nr. II. 2.

Physik im engeren Verstande, die Physiologie des inneren Sinnes im Unterschiede davon Psychologie.

Alle Psychologie gründet sich also auf innere Erfahrung, auf Beobachtung dessen, was in uns geschieht, auf Selbstbeobachtung: sie ist als solche durchaus empirisch. Die Objecte ihrer Beobachtung sind die verschiedenen Zustände des inneren Daseins, und da wir nur das eigene Dasein, nie ein fremdes, innerlich wahrnehmen können, so sind die Sätze der Psychologie nur in dieser Einschränkung gültig und können zu einer comparativen Allgemeinheit erst durch Schlüsse der Analogie erweitert werden. Als Erfahrungswissenschaft sucht die Psychologie den Zusammenhang und die Einheit ihrer Erscheinungen. Innere Erscheinungen können nicht durch den Begriff der Wechselwirkung verknüpft werden, denn sie sind nicht im Raum, sondern nur in der Zeit: sie sind verschiedene Zustände, die aufeinander folgen, also Veränderungen, die nach dem Gesetze der Causalität geschehen. Als Veränderungen setzen sie ein Subject voraus, das ihnen zu Grunde liegt und sich zu den verschiedenen Zuständen verhält als zu seinen Prädicaten. Dieses Subject kann nie Prädicat, sondern nur Subject oder Substanz sein. Wenn also die Psychologie auf einen letzten Grund ihrer Erscheinungen ausgeht, so schließt sie in der Form des kategorischen Vernunftschlusses auf die Idee eines unbedingten Subjects oder einer Substanz, deren verschiedene Zustände jene inneren Erscheinungen oder Veränderungen als Objecte der inneren Wahrnehmung sind.

Nun können die Veränderungen in mir nur wahrgenommen werden als *meine* Veränderungen, als *meine* verschiedenen Vorstellungen. Die Einheit aller inneren Erscheinungen bin *Ich*, das vorstellende oder denkende Subject. Nennen wir eine denkende Substanz *Seele*, so ist es die Idee der Seele,

auf welche der kategorische Vernunftschluß hinausläuft. Es ist die psychologische Idee, auf welche alle innere Erfahrungswissenschaft zielt.

Um die psychologische Idee in allen ihren möglichen Arten darzustellen, analysiren wir den Begriff der Seele als des unbedingten Subjectes aller inneren Veränderungen. Als Subject, welches der Veränderung zu Grunde liegt (dem die verschiedenen Zustände der letztern inwohnen), ist die Seele *Substanz*. Als die Substanz *innerer* Veränderungen, deren Zustände in Vorstellungen und Gedanken bestehen, ist die Seele keine zusammengesetzte, sondern eine *einfache* Substanz. Als diese einfache Substanz ist sie in allen verschiedenen Zuständen ihrer Veränderung ein und dasselbe Wesen, d. h. sie ist numerisch identisch, sie ist sich ihrer Identität in aller Veränderung bewußt und darum ein selbstbewußtes Wesen oder *Person*; endlich weil sie sich selbst Gegenstand ist, so ist ihr das eigene Dasein *allein gewiß*, dagegen das Dasein aller Gegenstände außer ihr weniger gewiß oder zweifelhaft.

Die psychologischen Ideen sind demnach die Wesenheit, Einfachheit, Persönlichkeit und Selbstgewißheit oder, um die kantischen Ausdrücke zu brauchen, die „Substantialität, Simplicität, Personalität und Idealität" der Seele. Mit der Seelensubstanz ist zugleich das unkörperliche Dasein (Immaterialität), mit der Einfachheit auch die Unsterblichkeit (Incorruptibilität) gegeben.

Sobald nun die Idee der Seele den Schein eines Gegenstandes annimmt, als ob sie ein objectives, erkennbares Ding wäre, so wird, wie sich Kant ausdrückt, der kategorische Vernunftschluß „dialektisch", und es entsteht die vernünftelnde Seelenlehre, die rationale Psychologie, welche in so vielen Vernunftschlüssen

den Beweis führt, daß die Seele als Object substantiell, einfach, persönlich, ihres Daseins allein gewiß sei. Wenn eine denkende Substanz existirt, so folgt leicht, daß sie im Unterschiede von den zusammengesetzten Substanzen einfach, im Bewußtsein ihrer selbst persönlich, ihres eigenen Daseins unmittelbar und allein gewiß ist. Es kommt also für eine rationale Psychologie alles darauf an, zu beweisen, daß eine denkende Substanz existirt, oder daß die Seele als existirendes Ding, als objectives Dasein eine denkende Substanz ist. Es kommt alles darauf an, daß sie nicht bloß als solche gedacht werden muß, sondern daß diese Substanz gegeben ist als erkennbares Object. Die rationale Psychologie hat daher ihre Sache gewonnen, wenn sie den Beweis führt, daß die Seele Substanz ist. Als Substanz wird sie gewiß existiren; als Seele oder Subject der Vorstellungen wird diese Substanz gewiß vorstellend oder denkend sein*).

2. Das Scheinobject der rationalen Psychologie.

Wir haben schon früher gezeigt, daß weder eine Vorstellung noch eine Verknüpfung von Vorstellungen möglich wäre ohne jenes reine Bewußtsein, welches in allen seinen Vorstellungen unveränderlich dasselbe eine bleibt, ohne jenes „Ich denke",

*) Kr. d. r. V. Transsc. Dial. II Buch. I Hptst. Bd. II. S. 308—311. Kant bezeichnet das System der psychologischen Ideen hier als eine Topik der rationalen Seelenlehre, entsprechend der Kategorientafel: die Seele ist der Relation nach Substanz, der Qualität nach einfach, der Quantität nach Einheit, der Modalität nach steht sie im Verhältniß zu möglichen Gegenständen im Raum. Die Substanz giebt den Begriff der Immaterialität, die Einfachheit den der Incorruptibilität, die Einheit die Personalität, alle drei zusammen die Spiritualität, das Verhältniß der Seele zum Körper die Animalität und Immortalität. Vergl. I Ausgb. Bd. II. Nachtr. S. 697. 98.

welches Kant die transscendentale Apperception genannt hatte. Dieses Ich erkennt in der gegenwärtigen Vorstellung die frühere, vergleicht und unterscheidet die Vorstellungen, d. h. es urtheilt; es ist das vergleichende, unterscheidende Subject der Vorstellungen, es ist in allen Urtheilen das Subject des Urtheils. Es ist eben so klar, daß mein Ich niemals Prädicat eines andern, sondern nur Subject sein kann. Also dürfen wir behaupten: das Ich ist das Subject zu allen möglichen Urtheilen, es ist in keinem Urtheile das Prädicat eines andern Subjects.

Ohne Ich giebt es keine Verknüpfung der Vorstellungen, d. h. kein Urtheil. Die Verknüpfung der Vorstellungen ist die Urtheilsform. Das Ich macht die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils ist der logische Bestandtheil desselben, das rein logische Urtheil ohne empirischen oder materialen Inhalt. Das Ich ist demnach, genau ausgedrückt, das Subject aller Urtheilsformen, das logische Subject des Urtheils, das urtheilende Subject und darum der Grund auch aller urtheilenden Begriffe oder Kategorien. Es ist in Rücksicht auf das Urtheil und die Erkenntniß überhaupt deren oberste logische oder formale Bedingung.

Nun setzt jedes Object einer möglichen Erkenntniß die Bedingungen der Erkenntniß, jedes Object einer möglichen Erfahrung die Bedingungen der Erfahrung voraus. Also setzt jedes erkennbare Object das Ich voraus als die formale Bedingung aller Erkenntniß, als das logische Subject aller Urtheile. Mithin kann das Ich selbst nie Object einer möglichen Erkenntniß sein, da es deren Bedingung ist, oder es müßte sich selbst voraussetzen, was sich widerspricht. Schon hier zeigt sich die Unmöglichkeit, aus dem „Ich denke" ein erkennbares Object zu machen.

Jedes erkennbare Object ſetzt voraus die Anſchauung, durch welche allein Objecte gegeben werden. Soll ein Object als Subſtanz erkannt werden, ſo muß es als eine beharrliche Erſcheinung angeſchaut ſein; ohne das Schema der Beharrlichkeit iſt der Begriff der Subſtanz leer und ſtellt gar nichts vor. Aber die beharrliche Erſcheinung ſetzt voraus, daß verſchiedene Erſcheinungen zu gleicher Zeit ſind, von denen die eine bleibt, während die andern gehen. Verſchiedene Erſcheinungen zu gleicher Zeit können nur im Raume ſein. Alſo ſetzt die beharrliche Erſcheinung, um angeſchaut zu werden, den Raum voraus. In der bloßen Zeit, die als ſolche nicht beharrt, läßt ſich das Beharrliche nicht anſchauen. Darum können innere Erſcheinungen, welche bloß in der Zeit ſind, niemals als beharrliche angeſchaut, alſo auch nie als Subſtanzen erkannt werden.

Es iſt alſo klar, daß jenes Ich, das denkende Subject, niemals Gegenſtand möglicher Erkenntniß ſein kann, weil es lediglich die formale Bedingung zu einer möglichen Erkenntniß ausmacht; daß es nie Gegenſtand der Anſchauung ſein kann, weil es ſelbſt keine Erſcheinung, ſondern nur die letzte formale Bedingung zur Erſcheinung bildet; daß es am wenigſten der beharrliche Gegenſtand einer Anſchauung ſein kann, weil, wäre es überhaupt anſchaulich, das denkende Weſen nie im Raume, ſondern nur in der Zeit angeſchaut werden könnte. Alſo fehlen alle Bedingungen, um zu urtheilen: das Subject des Denkens iſt eine denkende Subſtanz, oder die Seele iſt Subſtanz. Es fehlen demnach alle Bedingungen zu dem Grundſatz aller rationalen Pſychologie. Ihr ganzer Text iſt in dem Satze „Ich denke" beſchloſſen. Sie überſetzt dieſes „Ich denke" in ein „Ich bin denkend = Ich bin ein denkendes Weſen", und damit iſt ſie am Punkt, wo ſie zu ſein wünſcht. Sie hypoſtaſirt das

„Ich denke". Sie macht aus dem „Ich denke" eine denkende Subſtanz, ſie macht aus dem Ich eine Subſtanz: ſie hypoſtaſirt das Ich, als ob es ein für ſich beſtehendes, ſelbſtſtändiges Ding, ein Ding an ſich wäre*).

III.

Die Paralogismen der reinen Vernunft.

1. Der Paralogismus der Subſtantialität.

Nun zeige uns dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft den Schluß, auf den ſie ſich gründet, von dem alle ihre übrigen Schlüſſe abhängen, mit deſſen Widerlegung ſie alle widerlegt ſind. Sie will beweiſen, daß unſer denkendes Ich unter den Begriff einer Subſtanz fällt. Alſo handelt es ſich darum, den Mittelbegriff zu beſtimmen, welcher das Ich mit dem Begriff der Subſtanz zuſammenſchließt. Der Schluß heißt: „dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subject unſerer Urtheile iſt und daher nicht als Beſtimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, iſt Subſtanz. Ich als ein denkend Weſen bin das abſolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieſe Vorſtellung von mir ſelbſt kann nicht zum Prädicate irgend eines anderen Dinges gebraucht werden. Alſo bin ich als denkend Weſen (Seele) Subſtanz."

Der Mittelbegriff in dieſem Schluß iſt „das abſolute Subject unſerer Urtheile". Offenbar wird dieſer Begriff in beiden Prämiſſen genau derſelbe ſein müſſen und nicht etwa unter dem-

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. Bd. II. Nachtr. S. 692—697. „Nichts iſt natürlicher und verführeriſcher als der Schein, die Einheit in der Syntheſis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieſer Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypoſtaſirten Bewußtſeins (apperceptionis substantiatae) nennen."

ſelben Worte zwei verſchiedene Bedeutungen haben dürfen, ſonſt hätten wir gar keinen Mittelbegriff, ſondern eine quaternio terminorum, welche nicht ſchließt. Nun kann „Subject unſerer Urtheile" zweierlei heißen: das Subject im Urtheile, das iſt das beurtheilte Subject als Gegenſtand des Urtheils, und das Subject, welches das Urtheil macht, das urtheilende Subject als logiſche Bedingung. Im erſten Sinne iſt es das reale, im zweiten das logiſche Subject. Subſtanz kann nur das reale Subject ſein als der mögliche Gegenſtand eines Urtheils, als der beharrliche Gegenſtand der Anſchauung. Das bloß logiſche Subject iſt nie Gegenſtand des Urtheils, nie Object der Anſchauung, es iſt alſo nie Subject im Urtheile, nie reales Subject, darum iſt es auch nie Subſtanz.

Jetzt liegt der Fehlſchluß deutlich vor Augen. Der Oberſatz ſagt: „was nur als Subject des Urtheils und nie als Prädicat gedacht werden kann, iſt Subſtanz, wenn es nämlich reales Subject iſt." Der Unterſatz ſagt: „das denkende Ich kann nur als das Subject aller Urtheile gedacht werden, nämlich als logiſches Subject." Offenbar iſt hier kein Schlußſatz mehr möglich. Der Oberſatz erklärt, Subſtanz ſei, was nur als Subject beurtheilt werden könne; der Unterſatz erklärt, daß unſer Ich in allen Fällen das urtheilende Subject bilde: das ſind zwei Sätze, die gar nichts gemein haben, als ein Wort *).

Wenn zwei Begriffe in einem dritten zuſammenfallen, ſo

*) Es giebt in dem obigen Vernunftſchluß keinen Begriff, der zweimal in derſelben Bedeutung vorkommt. Subſtanz bedeutet im Oberſatz etwas anderes als im Schlußſatz. Das Wort denken braucht jede Prämiſſe in einem andern Sinn. Die quaternio terminorum läßt ſich mithin in dem obigen Schluß in allen Begriffen nachweiſen, die zweimal vorkommen.

bilden ſie einen Syllogismus. Wenn aber, wie in unſerem Falle, der dritte Begriff die beiden andern nicht wirklich, ſondern nur ſcheinbar zuſammenſchließt, ſo wird nothwendig fehlgeſchloſſen, und es entſteht der Paralogismus. Wenn der Schein oder die ſyllogiſtiſche Täuſchung darin liegt, daß zwei verſchiedene Begriffe in demſelben Worte verſteckt ſind, ſo iſt ein ſolcher Paralogismus nach dem Ausdrucke der alten Logik ein „sophisma figurae dictionis". Und ſo verhält es ſich mit dem Vernunftſchluß der rationalen Pſychologie. Der Schein iſt nicht empiriſch, auch nicht abſichtlich, ſondern transſcendental. Es ſcheint unwillkürlich, als ob das denkende Ich auch gedachter Gegenſtand ſein könne, als ob die Seele ein erkennbares Object, eine denkende Subſtanz ſei. Darum nennt Kant die Schlüſſe der rationalen Pſychologie ſämmtlich „Paralogismen der reinen Vernunft". Es giebt ſo viele Paralogismen als es pſychologiſche Ideen giebt. Im Grunde ſind mit dem Paralogismus der Subſtantialität auch die anderen der Einfachheit, Perſönlichkeit und Idealität ſchon widerlegt. Iſt die Seele überhaupt nicht Subſtanz, wenigſtens nicht als ſolche zu beweiſen, ſo iſt ſie ſelbſtverſtändlich auch keine einfache, perſönliche, ihres eigenen Daſeins allein gewiſſe Subſtanz. Doch verlangt die gründliche Widerlegung der rationalen Pſychologie, daß wir ſie in allen Begriffen auflöſen, mit denen ſie Staat macht *).

2. Der Paralogismus der Einfachheit.

Mit keinem ihrer Begriffe hat die rationale Pſychologie größeren Staat gemacht, als mit der Einfachheit der Seele. Dieſen Beweis nennt Kant den Achilles unter den Vernunft-

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. Bd. II. Nachträge. S. 660 — 662. Vgl. II Ausgb. Bd. II. S. 316. 17. S. 323.

ſchlüſſen der rationalen Pſychologie. Wäre die Seele nicht einfach, ſo müßte ſie zuſammengeſetzt ſein aus verſchiedenen denkenden Subjecten, ſo müßten dieſe zuſammenwirken, um einen Gedanken entſtehen zu laſſen, wie etwa in der Natur eine zuſammengeſetzte Bewegung aus der Zuſammenwirkung verſchiedener Kräfte hervorgeht. Aber verſchiedene Vorſtellungen in verſchiedenen Subjecten geben ſo wenig einen Gedanken, als viele einzelne Wörter als ſolche einen Vers. Die Einheit des Gedankens beweiſt die ſubjective Einheit oder Einfachheit des denkenden Weſens (Seele).

Der Beweisgrund iſt nicht zutreffend. Weil der Gedanke nicht zuſammengeſetzt iſt, ſoll auch das denkende Weſen nicht zuſammengeſetzt ſein. Indeſſen giebt es zuſammengeſetzte Gedanken, z. B. die Collectivbegriffe, die viele Vorſtellungen in ſich faſſen. Nicht der Gedanke als ſolcher, ſondern das „Ich denke" iſt die einfache Vorſtellung, die ſich in keine andere zerlegen oder auflöſen läßt. Das Ich iſt die einfache Vorſtellung, welche die rationale Pſychologie zur einfachen Subſtanz macht. Aber das Ich, wie wir ausführlich gezeigt haben, ſtellt keinen Gegenſtand vor, alſo die abſolute Einheit deſſelben auch keinen einfachen Gegenſtand, alſo auch keine einfache Subſtanz*).

a. Unkörperlichkeit der Seele.

Die rationale Pſychologie legt deßhalb ein ſo großes Gewicht auf die bewieſene Einfachheit der Seele, weil ſie auf dieſe Eigenthümlichkeit den Standesunterſchied der Seele, das große Privilegium ihrer Unkörperlichkeit gründet. Denn alles Einfache iſt untheilbar, alles Körperliche iſt theilbar, darum kann nichts Einfaches körperlich, alſo muß die Seele unkörperlich oder immateriell ſein. Die rationale Pſychologie hat die Einfachheit der

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. Bd. II. Nachtr. S. 662—666.

Seele nicht bewieſen und kann dieſelbe nicht beweiſen. Aber geſetzt den Fall, ſie wäre bewieſen oder beweisbar, ſo würde daraus in Wahrheit nichts folgen über den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper. Was ſind denn Körper? „Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik unleugbar bewieſen, daß Körper bloße Erſcheinungen unſeres äußeren Sinnes und nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind*).“ Körper können wir nur äußerlich anſchauen, die Seele, wenn wir ſie anſchauen könnten, nur innerlich. Inſofern unterſcheidet ſich die Seele von dem körperlichen Daſein, ſie iſt keine körperliche Vorſtellung, ſie kann niemals im Raum angeſchaut werden, nie Erſcheinung im Raum oder Gegenſtand des äußeren Sinnes ſein. Oder mit anderen Worten: unter den Gegenſtänden der äußeren Anſchauung ſind uns nie denkende Objecte gegeben, nie Gefühle, Begierden, Bewußtſein, Vorſtellungen, Gedanken u. ſ. f., ſondern nur Materie, Geſtalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung u. ſ. f.

Dieſer Unterſchied zwiſchen Seele und Körper iſt keiner ihrer Weſenseigenthümlichkeit, ſondern nur ein Unterſchied unſerer Vorſtellung. Wenn aber die Körper, ihre Ausdehnung und Theilbarkeit bloß Erſcheinungen unſeres äußeren Sinnes, alſo unſere Vorſtellungen ſind, und die Seele doch der Grund aller Vorſtellungen ſein ſoll, ſo iſt nicht einzuſehen, wie ſich die Seele unterſcheiden will von dem Weſen, welches den Körpern zu Grunde liegt. „Dieſes unbekannte Etwas, welches den äußeren Erſcheinungen zu Grunde liegt, was unſeren Sinn ſo afficirt, daß er die Vorſtellungen von Raum, Materie, Geſtalt u. ſ. f. bekommt, dieſes Etwas könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken ſein, wiewohl wir durch die Art, wie unſer äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anſchauung von Vorſtellung,

*) Ebendaſelbſt. S. 676 (Anfang).

Willen u. ſ. f., ſondern bloß vom Raum und deſſen Beſtimmungen bekommen. Dieſes Etwas aber iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſetzt, weil alle dieſe Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anſchauung angehen." „Demnach iſt ſelbſt durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menſchliche Seele von der Materie, wenn man ſie (wie man ſoll) bloß als Erſcheinung betrachtet, in Anſehung des Subſtrati derſelben gar nicht hinreichend unterſchieden*)."

b. Unſterblichkeit der Seele.

Weder alſo iſt die Einfachheit der Seele zu beweiſen, noch iſt dieſelbe, wenn ſie bewieſen wäre, ein Unterſcheidungsgrund zwiſchen Seele und Körper, da der Körper mit ſeiner Theilbarkeit nichts anderes iſt als unſere Erſcheinung oder Vorſtellung. In der Einfachheit der Seele glaubte die rationale Pſychologie auch einen Beweisgrund für deren Unzerſtörbarkeit und Beharrlichkeit zu finden, welche ſelbſt die Bedingung der Unſterblichkeit ausmacht. Ueberhaupt hat dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft, wo ſie auch ſteht, eine Ausſicht auf die Unſterblichkeit oder glaubt, eine ſolche Ausſicht zu haben, und das war kein geringer Grund ihres gerühmten Anſehens bei aller Welt. Das Einfache iſt untheilbar, alſo kann es nie durch Zertheilung aufhören. Damit iſt freilich noch nicht bewieſen, daß es überhaupt nicht aufhören könne. Es wäre möglich, daß es durch Verſchwinden aufhörte. Mendelsſohn entdeckte dieſe Lücke in dem Unſterblichkeitsbeweiſe und ſuchte dieſelbe in ſeinem „Phädon" zu ergänzen. Das Einfache ſolle auch nicht verſchwinden können; da es gar keine Vielheit in ſich hat, ſo erlaubt es gar keine Verminderung, alſo keine ſtetige Abnahme. Entweder es iſt oder es iſt nicht. Ein Uebergang von dem Zuſtande des Seins in den des Nichtſeins iſt nicht

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 666—669.

möglich. Alſo könnte es nicht allmälig, ſondern nur plötzlich verſchwinden; es dürfte zwiſchen dem Zeitpunkte ſeines Daſeins und ſeines Nichtdaſeins keine Zeit geben. Da aber zwiſchen zwei Zeitpunkten immer Zeit iſt, ſo kann das Einfache nur allmälig oder gar nicht verſchwinden. Nun ſchließt die Natur des Einfachen die Möglichkeit der Abnahme oder des allmäligen Verſchwindens aus. Mithin iſt das Einfache, da es weder durch Zertheilung noch durch Verſchwinden aufhören kann, ſchlechterdings beharrlich.

Indeſſen hat Mendelsſohn, wie man leicht ſieht, die Beharrlichkeit der Seele als einer einfachen Subſtanz keineswegs bewieſen, ſondern vorausgeſetzt. Er hat vorausgeſetzt, daß das Einfache jede Vielheit und damit alle Unterſchiede von ſich ausſchließt. Das Einfache ſchließt mit der Theilbarkeit die Menge der Beſtandtheile von ſich aus; es iſt untheilbar, d. h. es hat keine Beſtandtheile, es iſt nicht zuſammengeſetzt, es iſt keine extenſive Größe. Es kann ſehr wohl eine intenſive Größe ſein. Ja es muß eine ſolche ſein, wenn es eine innere Erſcheinung iſt. Und jede intenſive Größe, wie die Grundſätze des reinen Verſtandes gelehrt haben, muß ſich continuirlich verändern im Stufengange von der Realität zur Negation. In der That iſt das Bewußtſein ſelbſt eine ſolche intenſive Größe, „denn es giebt unendlich viele Grade des Bewußtſeins bis zum Verſchwinden*)."

3. Der Paralogismus der Perſönlichkeit.

Weder läßt ſich von der Seele beweiſen, daß ſie Subſtanz, noch von dieſer Subſtanz beweiſen, daß ſie einfach iſt. Auch würde aus der bewieſenen Einfachheit nichts folgen über den

*) Ebendaſelbſt. Bd. II. S. 318—320. Anmerkg.

Wesensunterschied zwischen Seele und Körper, nichts folgen über die Beharrlichkeit oder Unsterblichkeit der Seele. Indessen scheint es, als müsse sich eine Eigenschaft der Seele unfehlbar beweisen lassen: die Persönlichkeit. Diese setzt ein Wissen von sich selbst voraus, ein Bewußtsein seiner verschiedenen Zustände. Dieses Bewußtsein macht noch nicht die Person. Wenn das Bewußtsein selbst so verschieden ist, als seine Zustände, so ist es nicht persönlich. Es ist erst dann persönlich, wenn es in allen seinen Zuständen, so verschieden sie sind, stets dasselbe eine Subject bleibt, wenn es sich dieser seiner Einheit oder numerischen Identität bewußt ist. Beides gehört zur Persönlichkeit: die Einheit des Subjects in allen Zuständen seiner Veränderung und das Wissen von dieser Einheit.

Beides scheint von der menschlichen Seele zu gelten. Sie ist das Subject, welches als eines und dasselbe allen inneren Veränderungen zu Grunde liegt, sie weiß sich als dieses eine Subject. Daher bildet die rationale Psychologie folgenden Vernunftschluß, den Kant als „Paralogismus der Personalität" aufführt: „was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person. Nun hat die Seele dieses Bewußtsein. Also ist sie eine Person."

Daß ein Subject in den verschiedenen Zuständen seiner Veränderung identisch bleibt, ist nur dann erkennbar, wenn wir sehen, daß es im Wechsel seiner Zustände beharrt. Diese Beharrlichkeit ist nur ein Gegenstand äußerer Erfahrung. Innere Veränderungen sind nie Gegenstände äußerer Erfahrung, also ist auch die Beharrlichkeit oder Identität ihres Subjects in keiner Weise erkennbar. So fehlt die erste Bedingung, um einzusehen, daß die Seele Person ist. Wir können ihre Identität nicht aus ihrer Beharrlichkeit schließen. Woraus also schließen

wir dieſe Identität? Bloß aus dem Bewußtſein derſelben. Aus dem bloßen Bewußtſein: „Ich denke" (aus dem bloßen Ich) ſoll erhellen, daß die Seele eine ſelbſtbewußte oder perſönliche Subſtanz ſei. Da ſtoßen wir auf denſelben Punkt, der überall in den Vernunftſchlüſſen der rationalen Pſychologie den Paralogismus ausmacht. Das Ich iſt kein Object, ſondern ſcheint nur eines zu ſein; es iſt zu allen Objecten bloß die formale logiſche Bedingung. Auf dieſem Scheine beruht die ganze rationale Pſychologie. „Ich denke" heißt nicht: „eine Subſtanz denkt". Ich bin in allen meinen verſchiedenen Zuſtänden meiner Einheit mir bewußt, bedeutet nicht, daß eine Subſtanz ſich ihrer Einheit bewußt ſei, daß es eine perſönliche Subſtanz gebe.

Aus dem bloßen Ich, man mag es drehen und wenden wie man will, löſt man nie einen Exiſtenzialſatz. Aus der bloßen Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins folgt keine Erkenntniß von irgend einem Gegenſtande. Daß Ich in allen meinen verſchiedenen Zuſtänden meiner ſubjectiven Einheit mir bewußt bin, iſt in der That ein ganz leeres und analytiſches Urtheil, das über den Satz „Ich denke" nicht hinauskommt. Verſchiedene Zuſtände in einem Anderen ſind nie Gegenſtand meines Bewußtſeins, verſchiedene Zuſtände in mir nie Gegenſtand eines fremden Bewußtſeins. Was alſo macht überhaupt verſchiedene Zuſtände zu meinen Zuſtänden? Nur mein Bewußtſein. Ohne Bewußtſein können ſie überhaupt nicht vorgeſtellt werden. In einem fremden Bewußtſein werden ſie nicht als meine vorgeſtellt, nämlich die Zuſtände der inneren Veränderung. Alſo iſt die Vorſtellung verſchiedener Zuſtände als der meinigen genau ſo viel als mein Bewußtſein. Meine verſchiedenen Zuſtände: das ſind, ausführlich geſagt, verſchiedene Zuſtände, die ich auf mich beziehe, die ich als zu mir gehörig vorſtelle, in denen ich der Einheit

meines Selbſtes mir bewußt bin. Was alſo ſagt der Satz, daß ich in allen meinen verſchiedenen Zuſtänden meiner ſubjectiven Einheit bewußt bin? Er ſagt: in allen verſchiedenen Zuſtänden, deren ich als der meinigen bewußt bin, bin ich mir meiner bewußt. Er ſagt: in allen Zuſtänden, die ich als zu meinem Subjecte gehörig vorſtelle, ſtelle ich mein Subject vor als zu allen jenen Zuſtänden gehörig. Die Zeitfolge dieſer Zuſtände iſt in mir, oder ich als dasſelbe Subject bin in dieſer Zeitfolge. Das ſind analytiſche, alſo erkenntnißleere Urtheile, welche die Vorſtellung Ich um gar nichts erweitern*).

4. Der Paralogismus der Idealität.

Die rationale Pſychologie iſt aus allen ihren Stellungen vertrieben. Die Ungültigkeit ihrer Vernunftſchlüſſe iſt dargethan in Rückſicht der Exiſtenz (Subſtantialität), der Einfachheit, der Perſönlichkeit der Seele. Ueberall iſt ſie verführt durch das Scheindaſein des Ich, dieſer Schein iſt in allen Punkten als eine Täuſchung erwieſen. Dabei iſt dieſe ſogenannte Wiſſenſchaft weit entfernt, auch nur an die Möglichkeit einer ſolchen Täuſchung zu denken. Vielmehr hält ſie unter allen Wiſſenſchaften ſich ſelbſt für die ſicherſte. Wenigſtens das Daſein ihres Objects, ſo meint ſie, ſei unter allen Objecten einer möglichen Erkenntniß am meiſten gewiß, vielmehr es ſei allein gewiß, und, mit ihm verglichen, das Daſein aller anderen Dinge zweifelhaft. Sie glaubt durch einen Vernunftſchluß beweiſen zu können, daß die Exiſtenz der Seele allein gewiß, die Exiſtenz aller anderen Dinge zweifelhaft ſei.

Offenbar iſt das Daſein eines Objects um ſo gewiſſer für uns, je unmittelbarer unſere Erkenntniß oder Wahrnehmung

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 669—673.

deſſelben iſt. Je vermittelter dagegen die Erkenntniß, je größer die Reihe der Mittelbegriffe und Mittelvorſtellungen zur Erkenntniß eines Objects iſt, um ſo weniger gewiß, um ſo zweifelhafter iſt deſſen Daſein. Die unmittelbare Erkenntniß hat gar keine Mittelvorſtellung, die nöthig iſt zu jeder Erkenntniß durch Schlüſſe. Das Daſein, welches wir unmittelbar erkennen, iſt allein gewiß, dagegen das Daſein, das wir nur durch Schlüſſe erkennen, zweifelhaft. Nun iſt das einzige Daſein, welches wir durchaus unmittelbar erkennen, unſer eigenes Denken; dagegen werden die Dinge außer uns erſt erkannt als Urſachen unſerer Wahrnehmungen; auf das Daſein dieſer Dinge wird erſt geſchloſſen: darum iſt unſer denkendes Weſen das allein Gewiſſe, das Daſein aller anderen Dinge dagegen zweifelhaft.

Bekanntlich war es die Philoſophie Descartes', die ſich mit dieſer Erklärung einführte. Das „cogito ergo sum" ſagte: mein Denken iſt das einzige Daſein, deſſen ich vollkommen gewiß bin. Das „de omnibus dubito" ſagte: alles andere Daſein iſt zweifelhaft. Nichts iſt gewiſſer als mein Denken und deſſen Vorſtellungen, alles Daſein außer demſelben iſt nicht gewiß.

Auf dieſen Satz gründet ſich die rationale Pſychologie, um das Daſein der Seele gegenüber den anderen Dingen außer allen Zweifel zu ſetzen. Der ausführliche Vernunftſchluß lautet: „dasjenige, auf deſſen Daſein nur als einer Urſache zu gegebenen Wahrnehmungen geſchloſſen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Exiſtenz. Nun ſind alle äußeren Erſcheinungen von der Art, daß ihr Daſein nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern auf ſie als die Urſache gegebener Wahrnehmungen allein geſchloſſen werden kann. Alſo iſt das Daſein aller Gegenſtände äußerer Sinne zweifelhaft."

Der Realismus hält das Daſein der äußeren Erſcheinungen

für gewiß, der Idealismus hält dieses Dasein für zweifelhaft. Diese Ungewißheit nennt Kant deshalb die Idealität äußerer Erscheinungen und darum den obigen Vernunftschluß den „Paralogismus der Idealität" oder auch den „des äußeren Verhältnisses"*).

a. Empirischer Idealismus und transscendentaler Realismus.

Aeußere Erscheinungen sind in allen Fällen Gegenstände der Erfahrung oder empirisch. Was ihr Dasein betrifft, so kann dasselbe entweder für gewiß oder für zweifelhaft erklärt werden: das erste thut der Realismus, das andere der Idealismus. Beide aber beziehen sich in ihrer Erklärung auf das Dasein empirischer Gegenstände; darum möge der eine „empirischer Realismus", der andere „empirischer Idealismus" heißen. Auf dem Standpunkte des letzteren steht in ihrem obigen Vernunftschlusse die rationale Psychologie. Die Widerlegung des empirischen Idealismus ist die Widerlegung zugleich der rationalen Psychologie.

Nun ist bis zu diesem Augenblicke die ganze kritische Philosophie nichts anderes gewesen, als die Widerlegung jenes empirischen Idealismus durch den transscendentalen. Und darum ist hier der Punkt, wo zur Widerlegung der rationalen Psychologie der transscendentale Idealismus, der eigentliche kritische Standpunkt, das Wort nimmt. Wir sind an der Stelle, die wir im Eingange dieses Abschnitts als eine sehr bedeutsame und wichtige bezeichnet haben; sie ist in jeder Zeile von dem ächten Geiste der kritischen Philosophie durchdrungen und mit bewunderungswürdiger Klarheit geschrieben. Die folgenden Ausgaben der Kritik haben diese Stelle bis auf wenige leise und verwischte Spuren vertilgt.

*) Ebendaselbst. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 673.

Der empiriſche Idealismus und mit ihm die rationale Pſychologie leugnet nicht, daß es Dinge außer uns giebt; nur für uns und unſere Vorſtellung ſei das Daſein ſolcher Dinge ungewiß, weil wir ſie nicht unmittelbar wahrnehmen, ſondern erſt durch Schlüſſe erkennen. Es giebt Dinge außer uns, heißt alſo hier: es giebt Dinge außer unſerer Vorſtellung und unabhängig von dieſer, Dinge an ſich, die außer uns ſind. Was außer uns iſt, iſt ebendeßhalb im Raum. Wenn es Dinge an ſich giebt, die außer uns ſind, ſo giebt es Dinge an ſich im Raum, ſo iſt der Raum eine Beſtimmung, welche den Dingen an ſich zukommt.

Was nun das Daſein der Dinge an ſich im Raum (außer uns befindlicher Dinge an ſich) betrifft, ſo giebt es auch hier zwei Standpunkte, die ſich contradictoriſch widerſprechen. Entweder man bejaht oder verneint, daß es außer uns (d. h. im Raum) Dinge an ſich giebt. Die Bejahung heiße „transſcendentaler Realismus", die Verneinung „transſcendentaler Idealismus". Giebt es außer uns Dinge an ſich, die wir vorſtellen, ſo iſt klar, daß wir ſie nicht unmittelbar vorſtellen, daß etwas anderes das Ding, etwas anderes unſere Vorſtellung des Dinges iſt; daher iſt dieſe Vorſtellung immer zweifelhaft. Dieß erklärt der empiriſche Idealismus, der alſo mit dem transſcendentalen Realismus nicht bloß verbunden ſein kann, ſondern folgerichtiger Weiſe nothwendig verbunden iſt. „Der transſcendentale Realiſt," ſagt Kant, „iſt es eigentlich, welcher nachher den empiriſchen Idealiſten ſpielt, und nachdem er fälſchlich von Gegenſtänden der Sinne vorausgeſetzt hat, daß, wenn ſie äußere ſein ſollen, ſie an ſich ſelbſt auch ohne Sinne ihre Exiſtenz haben müßten, in dieſem Geſichtspunkte alle unſere Vorſtellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derſelben gewiß zu machen*)."

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. Bd. II. Nachtr. S. 673—675.

b. Empiriſcher Realismus und transſcendentaler Idealismus. Dualismus.

Zu beiden Standpunkten bildet der transſcendentale Idealismus das Gegentheil. Er hat den Beweis geführt, daß Raum und Zeit nichts außer uns, ſondern Anſchauungen der reinen Vernunft, urſprüngliche Vorſtellungsformen unſerer Sinnlichkeit ſind, daß mithin alle Gegenſtände in Raum und Zeit, d. h. alle Erſcheinungen insgeſammt, als bloße Vorſtellungen, keineswegs als Dinge an ſich angeſehen werden müſſen. Aeußere Erſcheinungen oder Dinge außer uns ſind die Dinge im Raum, die nichts anderes als unſere Vorſtellungen ſein können, da der Raum ſelbſt nichts anderes iſt. Wollen wir die Subſtanz im Raum Materie nennen, ſo gilt dem transſcendentalen Idealismus „dieſe Materie und ſogar deren innere Möglichkeit bloß für Erſcheinung, die von unſerer Sinnlichkeit abgetrennt nichts iſt, ſie iſt bei ihm nur eine Art Vorſtellungen (Anſchauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob ſie ſich auf an ſich ſelbſt äußere Gegenſtände bezögen, ſondern weil ſie Wahrnehmung auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er ſelbſt der Raum aber in uns iſt*)."

Wenn aber das Daſein der Materie und die äußeren Erſcheinungen überhaupt nichts ſind als unſere Vorſtellungen, nichts außer unſeren Vorſtellungen, nicht alſo Dinge an ſich, ſo werden ſie, wie jede andere Vorſtellung, unmittelbar erkannt und ſie ſind eben ſo gewiß als unſer eigenes Daſein. Sie ſind Vorſtellungen in uns, bloß ſolche, alſo von unſerem eigenen Daſein unabtrennbar: die Wahrnehmung des letztern iſt auch ihre Wahrnehmung. „Nun ſind äußere Gegenſtände (Körper) bloß Erſchei-

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 675.

nungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren eben sowohl äußere Dinge als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseins; nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meiner Selbst als des denkenden Subjects bloß auf den inneren, die Vorstellung aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebenso wenig nöthig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken): denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist*)."

Damit ist die Ungewißheit oder die zweifelhafte Existenz äußerer Erscheinungen aufgehoben, also der empirische Idealismus widerlegt und mit ihm die darauf gestützte rationale Psychologie. Ihr Paralogismus liegt darin, daß sie Dinge außer uns für Dinge an sich ansieht. Wir hatten oben den Standpunkt „empirischen Realismus" genannt, der das Dasein äußerer Erscheinungen für gewiß und unzweifelhaft erklärt. Jetzt zeigt sich, daß dieser empirische Realismus eben so nothwendig und folgerichtig mit dem transscendentalen Idealismus gemeinschaftliche Sache macht, als sein Gegner, der empirische Idealismus, mit dem transscendentalen Realismus, dem Gegner des kritischen Lehrbegriffs.

Es wird also auf dem Standpunkte der kritischen Philoso-

*) Ebendaselbst. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 676.

phie erklärt werden müſſen: das Daſein der Materie und aller äußeren Erſcheinungen iſt eben ſo gewiß als unſer eigenes Daſein, denn beides ſind Vorſtellungen, deren wir uns unmittelbar bewußt ſind. Es ſind verſchiedenartige Vorſtellungen, aber nicht verſchiedenartige Dinge. Will man es „dualiſtiſch" nennen, daß man die Exiſtenz ſowohl der inneren als äußeren Erſcheinungen bejaht, ſo bekennt ſich die kritiſche Philoſophie zu dieſem Dualismus; ſie darf beide auf gleiche Weiſe bejahen, was dem empiriſchen Idealismus nicht erlaubt iſt.

Aber gewöhnlich nennt man Dualismus die Anſicht, welche die Dinge an ſich unterſcheidet in denkende und ausgedehnte Subſtanzen, in Seelen und Körper, alſo den Körper nicht als eine beſondere Art der Vorſtellung nimmt, ſondern als eine beſondere von der Seele grundverſchiedene Subſtanz. Dieſer Standpunkt ſetzt voraus, daß die Erſcheinungen Dinge an ſich ſind. Laſſen wir die Vorausſetzung ſtehen, ſo erklärt der dem Dualismus entgegengeſetzte Standpunkt: die Dinge an ſich ſind nicht verſchiedenartige, ſondern gleichartige Subſtanzen. Auf dieſer Grundlage erheben ſich zwei entgegengeſetzte Anſichten: entweder ſind die Dinge an ſich nur geiſtiger (denkender) oder nur materieller (körperlicher Natur. Die erſte Anſicht iſt der Pneumatismus, die zweite der Materialismus*).

Der Unterſchied zwiſchen Descartes und Kant läßt ſich hier am genaueſten abmeſſen. Beide Philoſophen in ihrer Unterſcheidung zwiſchen Seele und Körper ſind Idealiſten und zugleich Dualiſten. Der carteſianiſche Standpunkt iſt empiriſcher Idealismus, der kantiſche iſt transſcendentaler; der dualiſtiſche Lehrbegriff Descartes' iſt dogmatiſch, der kantiſche dagegen kritiſch: jener unterſcheidet Seele und Körper als Dinge an ſich, als ver-

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 681. Vgl. S. 675.

ſchiedene Subſtanzen, dieſer dagegen als verſchiedene Vorſtellungen. Der carteſianiſche Dualismus bringt es mit ſich, daß die Vorſtellung des körperlichen Daſeins für eine vermittelte und darum zweifelhafte erklärt wird; der kantiſche Dualismus erklärt eben dieſelbe Vorſtellung für eine unmittelbare und darum vollkommen gewiſſe.

Wenn Kant ſelbſt ſich jetzt als einen transſcendentalen Idealiſten, jetzt als einen empiriſchen Realiſten, jetzt als einen Dualiſten bezeichnet, ſo kommt alles darauf an, die verſchiedenen Bedeutungen genau auseinanderzuhalten und ihr Zuſammentreffen in einem und demſelben Standpunkte zu begreifen, denn es iſt immer derſelbe Standpunkt nach ſeinen verſchiedenen Seiten. Das Daſein der Materie, die Körper oder die materiellen Dinge ſind nichts anderes als Gegenſtände unſeres äußeren Sinnes, als äußere Erſcheinungen, Vorſtellungen in uns: dieſer Lehrbegriff heißt „transſcendentaler Idealismus". Darum iſt das Daſein dieſer äußeren Erſcheinungen unmittelbar wahrgenommen und darum unmittelbar gewiß: dieſer Lehrbegriff heißt „empiriſcher Realismus". Darum iſt das Daſein der äußeren Erſcheinungen eben ſo gewiß als das der inneren, alſo das Daſein der Körper eben ſo gewiß als das unſeres Denkens (der Seele): dieſer Lehrbegriff heißt „Dualismus".

IV.

Das pſychologiſche Problem.

1. Die dogmatiſche Faſſung.

Der Unterſchied des carteſianiſchen und kantiſchen Dualismus ſpringt in die Augen. Unter dem Geſichtspunkte des letzteren ändert ſich die ganze bisherige Auffaſſung der Sache, das ganze bisherige Problem der Seelenlehre. Wenn nämlich, wie

Descartes gelehrt hatte, Seele und Körper an sich verschiedenartige Substanzen sind, so muß gefragt werden: wie hängen diese Substanzen zusammen, wie ist ihre Gemeinschaft zu begreifen? Die Thatsache dieser Gemeinschaft ist durch das menschliche Leben unzweifelhaft bewiesen. Die Veränderungen der Seele oder die Vorstellungen haben unmittelbar Veränderungen des Körpers oder Bewegungen zur Folge und umgekehrt. Die Gemeinschaft (commercium animae et corporis) zwischen Seele und Körper war das große Problem, das die Metaphysiker der Seelenlehre unaufhörlich beschäftigt hatte. Und damit hing unmittelbar zusammen die Frage nach dem Zustande der Seele vor und nach ihrer Gemeinschaft mit dem Körper. Nennen wir mit Kant das mit dem Körper verbundene Leben der Seele deren „Animalität", so ist ihr Zustand vor diesem animalen Dasein die Präexistenz, der Zustand nach demselben die Unsterblichkeit (Immortalität). Hier stoßen, wie in einem Punkte, alle jene Räthsel der Seelenlehre zusammen, die nicht bloß den Scharfsinn der Metaphysiker, sondern das menschliche Gemüth selbst von jeher bewegt haben *).

Unter der Voraussetzung des dogmatischen Dualismus ist das Verhältniß zwischen Seele und Körper nur in einem der folgenden drei Fälle zu erklären. Entweder man nimmt zwischen den beiden Substanzen einen solchen wechselseitigen Einfluß an, daß die Vorstellungen der Seele Bewegungen im Körper hervorbringen und umgekehrt die Bewegungen Vorstellungen, so ist das Verhältniß beider der „physische Einfluß"; oder, da Substanzen sich gegenseitig ausschließen und darum nicht unmittelbar aufeinander einfließen können, man verneint die natürliche Gemeinschaft von Seele und Körper und setzt an deren Stelle die übernatürliche. Diese Ansicht hat einen doppelten Fall. Der

*) Ebendaselbst. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 685.

Grund der übernatürlichen Gemeinschaft kann nur Gott sein, aber Gott kann dieselbe auf doppelte Weise bewirken: entweder er verbindet Seele und Körper, so oft sie verbunden erscheinen, und erneuert ihre Gemeinschaft in jedem Augenblicke, so oft eine Vorstellung die ihr entsprechende Bewegung fordert und umgekehrt; oder er verbindet Seele und Körper einmal für immer und setzt sie von vornherein in vollkommene Uebereinstimmung, die sich dann in beiden mit gesetzmäßiger Nothwendigkeit bethätigt. Im ersten Fall erfolgt die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper unter der fortwährenden Mitwirkung oder „Assistenz Gottes"; im andern Fall ist sie eine von Gott „vorherbestimmte Harmonie"*).

Diese drei Ansichten haben seit Descartes die rationale Seelenlehre beherrscht. Descartes selbst behauptete den physischen Einfluß, seine Schüler die übernatürliche Assistenz, Leibniz und seine Schule die vorherbestimmte Harmonie. Alle drei Theorien haben die Voraussetzung, daß Seele und Körper verschiedene Substanzen seien, zur gemeinschaftlichen Grundlage und sind nur auf dieser Grundlage möglich.

2. Die kritische Fassung.

Diese Voraussetzung hebt die kantische Philosophie vollkommen auf: diesen Dualismus von Seele und Körper, dieses *πρῶτον ψεῦδος* der rationalen Psychologie, den Ausgangspunkt aller ihrer Probleme und Fragen. Das ganze Problem, betreffend die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, ist von Grund aus unrichtig gefaßt. Uebersetzt man die Frage, wie Seele und Körper zusammenhängen, in die Frage, wie eine denkende Substanz mit einer ausgedehnten in demselben Subjecte

*) Ebendaselbst. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 688.

verbunden ſein könne, ſo iſt dadurch der fragliche Punkt gar nicht getroffen, ſondern auf's äußerſte verwirrt. So ſtand die Frage in der ganzen bisherigen rationalen Pſychologie.

Was ſind Körper? Nichts anderes als äußere Erſcheinungen, Vorſtellungen des äußeren Sinnes, Gegenſtände im Raum. Was ſind Gedanken? Nichts anderes als innere Erſcheinungen, Vorſtellungen des inneren Sinnes. Alſo die Frage nach der Gemeinſchaft von Seele und Körper, richtig gefaßt, wie muß ſie lauten? Es muß gefragt werden: wie innere Vorſtellungen mit äußeren nothwendig verknüpft ſind? Nun erklären ſich alle inneren Vorſtellungen oder Gedanken aus dem denkenden Subject, und alle äußeren Vorſtellungen aus dem Raum, als der Grundform aller äußeren Anſchauung. Alſo muß gefragt werden, nachdem die Begriffe richtig (d. h. kritiſch) beſtimmt ſind: wie iſt es möglich, daß in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anſchauung, nämlich die des Raums ſtattfindet? Nennen wir das denkende Subject Verſtand, die Anſchauung Sinnlichkeit, ſo lautet die Frage: wie ſind Verſtand und Sinnlichkeit mit einander verknüpft? Das iſt das wahre Problem der Pſychologie, die wohlverſtandene Frage nach der Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper, deren Formel die kritiſche Philoſophie hier entdeckt hat. In dieſer Formel erwarte das Problem ſeine Löſung, aber nicht von der kritiſchen Philoſophie, die unter ihrem Geſichtspunkte die gemeinſchaftliche Wurzel von Verſtand und Sinnlichkeit nicht finden kann und es überhaupt für unmöglich erklären muß, daß die menſchliche Vernunft je dieſelbe finde. Sie begnügt ſich, das verworrene Problem geſichtet, aufgeklärt, in ſeiner richtigen Formel beſtimmt zu haben. Die Formel ſelbſt erklärt die Unauflöslichkeit des Problems innerhalb der menſchlichen Vernunft. „Nun

iſt die Frage nicht mehr," ſagt Kant, „von der Gemeinſchaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Subſtanzen außer uns, ſondern bloß von der Verknüpfung der Vorſtellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unſerer äußeren Sinnlichkeit, und wie dieſe unter einander nach beſtändigen Geſetzen verknüpft ſein mögen, ſo daß ſie in einer Erfahrung zuſammenhängen." „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinſchaft des Denkenden und Ausgedehnten wird alſo, wenn man alles Eingebildete abſondert, lediglich darauf hinaus laufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anſchauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung deſſelben, Geſtalt und Bewegung) möglich ſei? Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann dieſe Lücke unſeres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt, welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden*)."

3. Die kritiſche Widerlegung der dogmatiſchen Standpunkte.

Die rationale Pſychologie iſt damit vollkommen widerlegt. Ihr Problem iſt nicht gelöſt, ſondern berichtigt. Es kann nicht gelöſt werden, ſonſt wäre eine rationale Pſychologie möglich, aber es hat ſich gezeigt, daß alle ihre Vernunftſchlüſſe Paralogismen ſind, gegründet auf jenen transſcendentalen Schein, der dem Ich das Anſehen eines Gegenſtandes (Dinges), den Dingen außer

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 690 flgd. Vergl. S. 686.

dem Ich (den Körpern) das Anſehen von Dingen an ſich giebt. Iſt aber das Ich kein erkennbares Object, ſo iſt es auch keine Subſtanz, weder eine einfache noch eine perſönliche; ſind die Körper nicht Dinge an ſich, ſondern bloß äußere Erſcheinungen oder Vorſtellungen, ſo iſt auch ihr Daſein nicht zweifelhaft, ſondern eben ſo gewiß als das Daſein aller übrigen Vorſtellungen in uns, eben ſo gewiß als unſer eigenes Daſein. Wenn alſo ein „dogmatiſcher Idealismus" das Daſein der Dinge außer uns verneint, ſo iſt hier ſeine Widerlegung. Wenn ein „ſkeptiſcher Idealismus" dieſes Daſein bezweifelt, ſo iſt hier ebenfalls ſeine Widerlegung und zugleich die einzige Möglichkeit ihn zu widerlegen *).

Die ganze Widerlegung der rationalen Pſychologie, wie ſie Kant ausgemacht hat, beſteht richtig verſtanden darin, daß alle Beweisgründe dieſer vermeintlichen Wiſſenſchaft aufgehoben und als bloße Scheingründe dargelegt ſind. Es ſind überhaupt gegen jeden Lehrſatz drei Arten der Verneinung oder des Einwurfs denkbar: entweder man verneint den Satz oder bloß ſeinen Beweis; die Verneinung, die ſich auf den Satz bezieht, kann eine doppelte ſein: entweder man behauptet ſein Gegentheil oder man verneint beide, Satz und Gegenſatz. Der erſte Einwurf iſt dogmatiſch, der zweite ſkeptiſch; dagegen die Verneinung, die ſich bloß auf den Beweis des Satzes bezieht, iſt kritiſch. Der Satz heiße z. B. die Seele iſt eine einfache Subſtanz. So lautet der dogmatiſche Einwurf: die Seele iſt nicht einfach, ſondern zuſammengeſetzt, ſie iſt nicht Subſtanz, ſondern ein Accidenz der Materie. Der ſkeptiſche Einwurf verneint beides, er läßt jeden Satz durch ſein Gegentheil aufgehoben ſein und urtheilt ſelbſt gar nicht. Der kritiſche Einwurf verneint die Be-

*) Ebendaſelbſt. S. 680.

weisbarkeit auf beiden Seiten, vielmehr behauptet er nicht bloß, ſondern beweiſt die Unbeweisbarkeit, er urtheilt bloß über den Beweisgrund. Der dogmatiſche Einwurf meint das Gegentheil des Satzes beweiſen zu können, der ſkeptiſche braucht die contradictoriſchen Sätze jeden zum Gegenbeweiſe des andern und ſchließt, daß ſich in Anſehung jener Sätze nichts beweiſen laſſe; der kritiſche erklärt, daß ſich etwas ſehr wohl beweiſen laſſe, nämlich die Unmöglichkeit der Beweisgründe. Wenn nun Kant die rationale Pſychologie in allen Inſtanzen verneint und widerlegt hat, ſo waren ſeine Einwürfe weder dogmatiſch noch ſkeptiſch, ſondern lediglich kritiſch*).

Kant's Widerlegung der rationalen Pſychologie iſt nicht dogmatiſch, ſie iſt weit entfernt, etwa das Gegentheil der metaphyſiſchen Seelenlehre zu behaupten oder auch nur zu begünſtigen. Wenn die rationale Pſychologie in ihren Paralogismen urtheilt, die Seele ſei Subſtanz, einfach, perſönlich, ihr Daſein ſei das einzig gewiſſe, ſo würde das Gegentheil behaupten, die Seele ſei keine Subſtanz, nicht einfach, nicht perſönlich, und das Daſein der Materie ſei das allein gewiſſe. Die erſten Sätze, unter einen Begriff zuſammengefaßt, können „Pneumatismus", ihre contradictoriſchen Gegentheile, in einem Begriffe vereinigt, „Materialismus" heißen. Man ſieht, der Materialismus ſetzt in allen ſeinen Behauptungen eines voraus: die Erkennbarkeit der Seele. Er iſt in dieſer Vorausſetzung eben ſo metaphyſiſch, als die ihm entgegengeſetzten Vernunftſchlüſſe.

Wenn nun Kant die ſpiritualiſtiſche Seelenlehre widerlegt hat, ſo folgt nicht, daß er die materialiſtiſche behauptet oder auch nur begünſtigt. Dieß wäre die dogmatiſche Verneinung. Er hat überhaupt die metaphyſiſche Seelenlehre widerlegt, die

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 687 flgd.

materialiſtiſche ſo gut als deren Gegentheil. Wenn die rationale Pſychologie als die metaphyſiſche Stütze der Unſterblichkeitslehre beſonders in Anſehen geſtanden, ſo hat Kant durch ſeine Kritik der Unſterblichkeitslehre allerdings dieſe Stütze genommen, aber deßhalb nicht etwa das Gegentheil jener Lehre geſtützt. Die Kritik ſagt nicht, die Seele iſt nicht unſterblich, ſondern ſie urtheilt: die Unſterblichkeit der Seele iſt nicht beweisbar, das Gegentheil iſt eben ſo wenig beweisbar. Es könnte aus ganz anderen Gründen nothwendig ſein, die Unſterblichkeit der Seele zu glauben, dann wird ein ſolcher Glaube und alle damit verknüpften Hoffnungen niemals den Beweis der Unſterblichkeit in der Metaphyſik ſuchen dürfen, aber ſie brauchen auch von der Metaphyſik nicht den Gegenbeweis zu fürchten. Der Unſterblichkeitsglaube wird durch die kantiſche Kritik um einen Beweis, aber auch um eine Furcht ärmer und hat darum keinen Grund, ſich über dieſe Kritik zu beſchweren *).

4. Widerlegung des Materialismus.

Aber warum, könnte man fragen, hat dann die kritiſche Philoſophie bloß die ſpiritualiſtiſche Seelenlehre und nicht eben ſo gut die materialiſtiſche widerlegt, wenn ſie die letztere nicht ſtillſchweigend begünſtigen wollte? Warum hat ſie ſtatt der Paralogismen nicht vielmehr eine Antinomie aufgeführt, deren Theſis der Spiritualismus, deren Antitheſis der Materialismus der Seelenlehre ausmachen würde, wenn ſie nicht eben dieſe Antitheſis hätte ſchonen wollen? Aus dem einfachen Grunde, weil ſie den Materialismus ſchon widerlegt und vollkommen widerlegt hatte. Der Materialismus hält die Dinge an ſich für körperliche

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 691 flgd. Vergl. S. 684.

Weſen, oder er hält die Materie für ein Ding an ſich. Oder was iſt der Materialismus, wenn er dieſer Lehrbegriff nicht iſt? Und eben dieſer Lehrbegriff iſt ſchon durch die transſcendentale Aeſthetik für immer unmöglich gemacht. Die Widerlegung der rationalen Pſychologie gründet ſich (in der erſten Ausgabe der Kritik) durchaus auf die transſcendentale Aeſthetik, dieſe Grundlage der ganzen Vernunftkritik. Das denkende Selbſt als ein Ding an ſich vorzuſtellen: dieſer Geſichtspunkt durfte noch widerlegt werden; dagegen den Körper oder die Materie als Ding an ſich vorzuſtellen: dieſer Geſichtspunkt brauchte keine Widerlegung mehr, nachdem einmal der kritiſche Lehrbegriff von Raum und Zeit feſtgeſtellt worden. Ohne Raum keine Materie. Ohne Sinnlichkeit und Vernunftanſchauung kein Raum. Wo alſo bleibt die Materie, wenn man die Vernunft, das denkende Subject, aufhebt? Man höre Kant ſelbſt, um ſich des kritiſchen Standpunktes in ſeinem ſtrengen und einzig folgerichtigen Idealismus von neuem zu verſichern. Nichts kann deutlicher und unzweideutiger ſein als folgende Stelle, die dem Materialismus jede Möglichkeit nimmt: „wozu haben wir wohl eine bloß auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Abſicht, um unſer denkendes Selbſt wider die Gefahr des Materialismus zu ſichern. Dieſes leiſtet aber der Vernunftbegriff von unſerem denkenden Selbſt, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demſelben einige Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und ſelbſt die Exiſtenz denkender Weſen aufgehoben werden würde, ſo wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehmen würde, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts iſt, als die Erſcheinung in der Sinnlichkeit

unſeres Subjects und eine Art Vorſtellungen deſſelben*)."

5. Die rationale Pſychologie als Disciplin.

Es bleibt mithin von der ganzen rationalen Pſychologie nichts übrig, als ein richtig verſtandenes, aber unauflösliches Problem, der deutlich bezeichnete Punkt, wo die wiſſenſchaftliche Seelenlehre aufhört. Jede Seelenlehre iſt falſch, die mit der Faſſung dieſes Problems nicht übereinſtimmt; jede iſt unmöglich, welche die Auflöſung dieſes Problems unternimmt. Was alſo von der rationalen Pſychologie allein übrig bleibt, iſt kein Lehrbegriff, ſondern ein Grenzbegriff, der die Richtung der wiſſenſchaftlichen Seelenlehre beſtimmt, der dieſe Richtung ſo beſtimmt, daß ſie nie mit dem Materialismus gemeinſchaftliche Sache machen, nie zum Spiritualismus ſich verſteigen darf. Dieſer Begriff iſt daher in Abſicht auf die Wiſſenſchaft kein conſtitutives, ſondern bloß ein regulatives Princip, er vermehrt unſer pſychologiſches Wiſſen nicht, ſondern zügelt dasſelbe und weiſt es an auf ſeine richtigen Grenzen; oder wie ſich Kant ausdrückt: es giebt keine rationale Pſychologie als „Doctrin", ſondern nur als „Disciplin"**).

Und ſo ſchließt Kant in der erſten Ausgabe der Kritik ſeine Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre: „nichts als die Nüchternheit einer ſtrengen aber gerechten Kritik kann von dieſem dogmatiſchen Blendwerk, das ſo viele durch eingebildete Glückſeligkeit unter Theorien und Syſtemen hinhält, befreien und alle unſere ſpeculativen Anſprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einſchränken, nicht etwa durch ſchalen Spott

*) Ebendaſelbſt. I Ausgb. II Bd. Nachtr. S. 684.

**) Ebendaſelbſt. II Ausgb. II Bd. S. 322 flgd.

über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sichern Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größester Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben."

Zehntes Capitel.

Die rationale Kosmologie und deren Widerlegung. Die Antinomien der reinen Vernunft.

I.

System der rationalen Kosmologie.

1. Die kosmologischen Ideen.

Alle Metaphysik des Uebersinnlichen gründet sich auf den Vernunftschluß vom bedingten Dasein auf das unbedingte. Das unbedingte Dasein umfaßt zunächst die inneren Erscheinungen im Unterschiede von den äußeren, im weiteren Verstande alle Erscheinungen, im allgemeinsten die Dinge überhaupt. Den Inbegriff aller Erscheinungen nennen wir Welt oder Natur, den Inbegriff aller äußeren Erscheinungen die Außenwelt oder die Welt im Raume. Alle Erscheinungen, welche in derselben Zeit stattfinden, bilden zusammen den Weltzustand; der Wechsel dieser Erscheinungen bildet die verschiedenen Weltzustände, die Folge dieser verschiedenen Zustände die Weltveränderung. In dieser Weltveränderung ist jeder Zustand bedingt durch alle früheren und selbst die nächste Bedingung aller folgenden. Es kann kein Zustand der Welt, also auch keine Erscheinung gegeben sein, ohne daß die Reihe aller früheren Zustände und Erscheinungen vorausgegangen ist. Die Reihe aller früheren Erscheinungen ist eine

vollständige, also vollendete und darum unbedingte Reihe. Wenn daher eine Erscheinung gegeben ist, so muß auch die Reihe ihrer Bedingungen vollständig gegeben sein: diese vollständige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung bildet ein Ganzes, das nicht bedingt sein kann, weil es sonst nicht alle Bedingungen in sich begriffe, nicht deren vollständige Reihe wäre. Dieses vollständige oder unbedingte Ganze heißt Welt.

Es wird also von einer gegebenen Erscheinung geschlossen werden dürfen auf die vollständige Reihe ihrer Bedingungen oder die Welt als ein Ganzes. Der Schluß in schulgerechter Form wird heißen: wenn eine Erscheinung gegeben ist, so ist auch die Reihe ihrer Bedingungen (die Welt als Ganzes) gegeben. Nun ist die Erscheinung gegeben, also auch die Welt als deren Bedingung.

Richtig verstanden, fordert oder sucht dieser hypothetische Vernunftschluß zu einer gegebenen Erscheinung die vollständige Reihe aller ihrer Bedingungen; er will diese regressive Reihe vollenden, er fordert die Vollendung, d. h. er stellt das Ziel oder giebt die Idee einer solchen vollständigen Reihe: die Weltidee. Der Begriff eines (vollständigen) Weltganzen ist eine „natürliche Vernunftidee", er ist als solche richtig und nothwendig. Gesucht kann diese Idee nicht werden in der absteigenden oder progressiven, sondern nur in der aufsteigenden oder regressiven Reihe der Bedingungen, nicht durch den Schluß von der Bedingung auf das Bedingte, sondern nur durch den Schluß vom Bedingten auf die Bedingung, denn nur in der letzten Richtung ist die Reihe der Bedingungen vollständig.

Nun ist jede Erscheinung als Gegenstand der Anschauung eine ausgedehnte oder zusammengesetzte Größe, als raumerfüllendes Dasein Materie, als Glied in der Reihe der Weltveränderungen

eine Wirkung, als begriffen in dem Zuſammenhang aller Erſcheinungen ihrem Daſein nach abhängig von dieſem Zuſammenhang. In dieſen vier Beſtimmungen iſt uns jedes bedingte Daſein gegeben: es ſind die Beſtimmungen der reinen Verſtandesbegriffe, denen jede Erſcheinung unterliegt als Gegenſtand möglicher Erkenntniß. Wir haben ſchon geſagt, daß die Kategorien die Topik der kantiſchen Philoſophie ausmachen, ſie bilden die Topik der rationalen Seelenlehre und ebenſo die der rationalen Kosmologie.

Die kosmologiſche Idee drückt nichts anderes aus als die vollſtändige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung. Alſo hat die kosmologiſche Idee einen vierfachen Fall. Gegeben iſt in jeder Erſcheinung bedingte Größe, bedingte Materie, Wirkung und abhängiges Daſein. Alſo erklärt die kosmologiſche Idee: ſuche die vollſtändige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung als bedingter Größe, als bedingter Materie, als einer Wirkung und als eines abhängigen Daſeins.

Als Größe iſt jede Erſcheinung zuſammengeſetzt oder ausgedehnt in Raum und Zeit. Jeder beſtimmte Raum iſt bedingt durch den ganzen Raum, jede beſtimmte Zeit iſt bedingt durch alle frühere Zeit. Mithin iſt die vollſtändige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Größe der ganze Raum und alle frühere Zeit oder die vollſtändige Zuſammenſetzung aller Erſcheinungen in Raum und Zeit, d. h. die vollſtändige Zuſammenſetzung der Welt in Raum und Zeit. Nennen wir die Welt in Raum und Zeit die Weltgröße, ſo geht die kosmologiſche Idee im erſten Fall auf die vollſtändige Zuſammenſetzung oder die Idee der Weltgröße.

Jede Materie iſt als räumliches Daſein theilbar oder beſteht aus Theilen. Ihre Theile ſind die Bedingungen ihres Daſeins;

die vollständige Reihe dieſer Bedingungen ſind alle Theile, deren Geſammtheit nur gefunden werden kann durch eine vollſtändige oder vollendete Theilung.

Jede Wirkung iſt bedingt durch alle ihre Urſachen. Die vollſtändige Reihe dieſer Bedingungen beſteht daher in allen Urſachen, welche nöthig waren, die Erſcheinung entſtehen zu laſſen, d. h. in der Vollſtändigkeit ihrer Entſtehung.

Jedes abhängige Daſein ſetzt ein anderes voraus, von dem es abhängt. Die vollſtändige Reihe ſeiner Bedingungen beſteht daher in allem Daſein, von dem es abhängt, d. i. in der Vollſtändigkeit des abhängigen Daſeins.

In allen vier Fällen geht daher die kosmologiſche Idee auf eine abſolute Vollſtändigkeit 1) der Zuſammenſetzung oder Größe, 2) der Theilung, 3) der Urſachen oder der Entſtehung, 4) der Abhängigkeit des Daſeins. Das ſind die vier kosmologiſchen Ideen, die als ſolche richtige und nothwendige Zielpunkte der menſchlichen Vernunft bilden. Es darf geſchloſſen werden: wenn ein bedingtes Daſein (Erſcheinung) gegeben iſt, ſo iſt auch die vollſtändige Reihe aller ſeiner Bedingungen als Idee (die Idee eines Ganzen) gegeben. Aber es darf nicht geſchloſſen werden: wenn ein bedingtes Daſein (Erſcheinung) gegeben iſt, ſo iſt auch die vollſtändige Reihe ſeiner Bedingungen als Gegenſtand oder erkennbares Object gegeben. Dieſer letzte Schluß beruht darauf, daß Idee und Object, Ding an ſich und Erſcheinung verwechſelt und die Vernunft durch jenen transſcendentalen Schein verführt wird, als ob die Idee ein Ding, als ob das Ding an ſich eine Erſcheinung und darum ein erkennbares Object wäre. Nirgends iſt dieſer Schein mehr verführeriſch als hier, wo von der Erſcheinung auf die Welt der Erſcheinungen als Ganzes, auf die Sinnenwelt geſchloſſen, alſo ſcheinbar die Grenze der Er-

fahrung nicht überschritten wird. Indessen können wir den Schein, so blendend er ist, schon hier durchschauen, denn auch die Sinnenwelt als Ganzes ist uns nie als ein Object der Erfahrung gegeben.

Wenn nun auf das Ganze der Welt nicht als Idee, sondern als Object geschlossen wird und jener blendende Schein die Vernunft wirklich verführt, so wird jetzt der hypothetische Vernunftschluß „dialektisch", so verwandelt sich die kosmologische Idee in rationale Kosmologie, in eine metaphysische oder vernünftelnde Wissenschaft, deren eingebildetes Object die Welt als Ganzes ausmacht*).

2. Die Widersprüche in den kosmologischen Begriffen.

Diese rationale Kosmologie bietet uns ein ganz anderes Schauspiel und der Kritik eine weit schwierigere Aufgabe, als vorher die rationale Psychologie. Bei der letzteren war es nicht leicht, ihre Unmöglichkeit auf der Stelle einzusehen, da sie sich selbst in keine Widersprüche verwickelt, aber es war für die Kritik weder schwer noch umständlich, die Unmöglichkeit derselben zu beweisen. Umgekehrt verhält es sich bei der rationalen Kosmologie. Es ist sehr leicht, auf der Stelle ihre Unmöglichkeit einzusehen; schwieriger dagegen und eine sehr verwickelte und umständliche Aufgabe, diese Unmöglichkeit aus ihren letzten Gründen zu erklären.

Es giebt nämlich ein Kriterium, welches sofort die Unmöglichkeit eines Begriffs entscheidet. Wir sagen von einem Begriff, er sei möglich, wenn er sich nicht widerspricht, wenn er nicht

*) Kritik der reinen Vernunft. Transsc. Dialektik II Buch. 2 Hptst. Antinomie der r. Vern. I Abschn. Syst. der kosmol. Ideen. Bd. II. S. 330—340. Vgl. Proleg. III Th. §. 50.

zugleich zwei contradictoriſch entgegengeſetzte Merkmale in ſich vereinigt. Wir ſagen, daß jedem Begriffe von zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Merkmalen nothwendig eines zukommt. Damit ſind zwei Bedingungen gegeben, welche die logiſche Unmöglichkeit einer Sache entſcheiden. Jeder Begriff iſt entweder A oder Nicht-A, er iſt nothwendig eines von beiden, er iſt unmöglich beides zugleich. Wenn alſo von irgend einem Begriffe bewieſen werden kann, daß er weder A noch Nicht-A iſt, ſo iſt eben dadurch ſeine Unmöglichkeit bewieſen: dieſen Beweis nennen wir ein Dilemma. Wenn von irgend einem Begriffe bewieſen werden kann, daß er zugleich ſowohl A als Nicht-A ſei, ſo iſt dadurch ebenfalls ſeine Unmöglichkeit bewieſen: dieſen Beweis nennen wir eine Antinomie. Eine Antinomie beſteht aus zwei Urtheilen, die daſſelbe von demſelben Begriffe ausſagen, alſo dem Inhalte nach gleich ſind, aber ſich zu einander verhalten, wie die Bejahung zur contradictoriſchen Verneinung. Die Bejahung iſt die Theſis, die contradictoriſche Verneinung die Antitheſis der Antinomie. Und damit die beiden Sätze wirklich eine Antinomie ausmachen, müſſen ſie nicht bloß behauptet, ſondern bewieſen werden, und zwar mit gleicher Stärke und einleuchtendem Recht der Beweisgründe. Sind die contradictoriſchen Urtheile nicht bewieſen, ſo bleibt es dahingeſtellt, ob ſie ſich in der That antinomiſch verhalten. Sind ihre Beweisgründe nicht äquivalent, ſondern auf der einen Seite ſtärker als auf der andern, ſo haben wir im genauen Wortverſtande keine Antinomie. Es ſind alſo die deutlichen und klaren Beweisgründe auf beiden Seiten, welche contradictoriſche Urtheile zur Antinomie machen. Wenn dieſe Beweisgründe nicht aus der Erfahrung, ſondern aus der reinen Vernunft ſelbſt hervorgehen, wenn die Vernunft ſelbſt in die Lage geräth, denſelben Gegenſtand contradictoriſch zu beurtheilen

und ihre Urtheile zu beweiſen, ſo haben wir den außerordentlichen Fall eines „Widerſtreits der reinen Vernunft mit ſich ſelbſt", einer „Antithetik derſelben", und die ſo bewieſenen Widerſprüche bilden „Antinomien der reinen Vernunft".

In einen ſolchen Widerſtreit mit ſich ſelbſt geräth in der That die menſchliche Vernunft, wenn ſie die Welt als Ganzes beurtheilt. Alle Lehrſätze der rationalen Kosmologie ſind Antinomien der reinen Vernunft, d. h. die Bejahung derſelben iſt eben ſo richtig und eben ſo beweisbar als ihre Verneinung. Alle dieſe Lehrſätze gelten von der Welt als einem Gegenſtande unſerer Erkenntniß. Nun iſt die Antinomie allemal die bewieſene Contradiction, und dieſe die bewieſene Unmöglichkeit des Begriffs. Alſo ſind es die Antinomien, wodurch die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie bewieſen wird. Wie die rationale Seelenlehre durchgängig auf Paralogismen beruht, durch deren Enthüllung ſie widerlegt wird, ſo beruht die rationale Kosmologie durchgängig auf Antinomien, deren Beweis die Unmöglichkeit jener Wiſſenſchaft darthut.

Es wird demnach die Aufgabe der transſcendentalen Dialektik in unſerem Falle ſein, die Antinomien der reinen Vernunft durchzuführen oder die Widerſprüche zu beweiſen, in die auf jedem Punkte die Urtheile der rationalen Kosmologie ſich verſtricken. Indeſſen iſt es nicht genug, dieſe Widerſprüche zu beweiſen, ſie müſſen auch aufgelöſt werden. Sonſt würde nicht bloß die rationale Kosmologie, ſondern die Vernunft ſelbſt, aus der jene Widerſprüche hervorgehen, in den Widerſprüchen ſtecken bleiben, alſo nicht einmal im Stande ſein, dieſelben zu begreifen. Iſt die Einſicht in den Widerſpruch möglich, ſo iſt auch deſſen Auflöſung nothwendig. Und ſo hat gegenüber der rationalen Kosmologie die Kritik die dreifache Aufgabe, die Widerſprüche dieſer

vermeintlichen Wissenschaft zu entdecken, zu beweisen, zu lösen. Mit jedem Schritte steigt die Schwierigkeit der Aufgabe.

3. Die contradictorischen Sätze der rationalen Kosmologie.

Die Widersprüche zu entdecken, ist leicht. Sie sind nicht versteckt, sondern liegen offen am Tage. Die kosmologischen Systeme selbst, welche die Geschichte der Philosophie vor uns ausbreitet, sind in einem offenen contradictorischen Widerstreite begriffen, der keinen Zweifel läßt, daß in der That jene kosmologischen Widersprüche bestehen. Schwieriger ist es, diese Widersprüche zu beweisen, am schwierigsten, dieselben zu lösen. Darum bemerkten wir, daß es weit leichter ist, die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie zu erkennen, als zu beweisen. In dem contradictorischen Widerstreit ihrer Systeme springt das Kriterium ihrer Unmöglichkeit in die Augen. Wenigstens wird dadurch der Verdacht gegen die Kosmologie von vornherein rege gemacht, was der Fall nicht war bei der Psychologie.

Das gemeinschaftliche Subject aller kosmologischen Urtheile ist die Welt als Ganzes, d. h. die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung. Nun kann diese Reihe vollständig gegeben sein, ohne daß wir im Stande sind, dieselbe jemals vollständig zu erkennen. Die vollständige Erkenntniß derselben setzt voraus, daß wir die ganze Reihe in allen ihren Gliedern bis auf das erste verknüpft haben, also muß die Reihe ein solches erstes, nicht weiter bedingtes, also unbedingtes Glied haben. Die vollständige Reihe aller Bedingungen ist gegeben als vollkommen erkennbar, d. h. sie ist begrenzt; diese Reihe ist gegeben als nicht vollkommen erkennbar, d. h. sie ist nicht begrenzt: das ist der durchgängige Widerspruch in den

Sätzen der rationalen Kosmologie, der geschichtlich vorhandene Gegensatz ihrer Systeme.

Nun sind die kosmologischen Objecte, näher betrachtet, die vollständige Zusammensetzung aller Erscheinungen oder die Weltgröße, die vollständige Theilung der Materie oder der Weltinhalt, die vollständige Reihe der Ursachen oder die Weltordnung, die vollständige Abhängigkeit des Daseins oder die Welteristenz. Die Vollständigkeit der Bedingungen, je nachdem sie als vollkommen erkennbar oder als nicht vollkommen erkennbar angesehen wird, muß beurtheilt werden als eine begrenzte oder als eine nicht begrenzte. Demnach sind die Urtheile der rationalen Kosmologie folgende contradictorische Sätze: 1) die Welt ist ihrer Größe nach (in Raum und Zeit) begrenzt, die Welt ist ihrer Größe nach nicht begrenzt (unbegrenzt); 2) die vollständige Theilung der Materie ist begrenzt, d. h. die Materie oder der Weltstoff besteht aus einfachen Theilen; die vollständige Theilung der Materie ist nicht begrenzt, d. h. die Materie oder der Weltstoff besteht nicht aus einfachen Theilen, es giebt nichts Einfaches; 3) die vollständige Reihe der Ursachen ist begrenzt, es giebt eine erste Ursache, die nicht bedingt ist, also nicht von außen, sondern bloß durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird: eine Causalität durch Freiheit; die vollständige Reihe der Ursachen ist nicht begrenzt, es giebt keine erste Ursache, also keine Causalität durch Freiheit, sondern bloß naturgesetzliche Causalität; 4) die vollständige Abhängigkeit des Daseins ist begrenzt, es giebt etwas zur Welt Gehöriges, von dem alles andere Dasein abhängt, welches selbst von nichts abhängt: es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen; die vollständige Abhängigkeit des Daseins ist nicht begrenzt, es giebt nichts zur Welt Gehöriges, das schlechterdings unabhängig wäre, es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen.

Dies sind die contradictorischen Sätze. Wenn jeder von ihnen mit gleich starken Vernunftgründen seine Geltung beweisen kann, so bilden diese Widersprüche Antinomien der reinen Vernunft. Diese Antinomien müssen festgestellt sein, bevor sie gelöst werden. Also ist die nächste Aufgabe, jene Widersprüche zu beweisen. Die Nothwendigkeit eines Satzes ist zugleich die Unmöglichkeit seines Gegentheils. Wenn ich die Nothwendigkeit des Satzes durch die Unmöglichkeit seines Gegentheils beweise, so ist die Beweisführung indirect oder apagogisch. Mit einer einzigen Ausnahme hat Kant diese indirecte Beweisführung gebraucht zur Begründung seiner Antinomien*).

II.

Die Antinomien der reinen Vernunft.

1. Die Weltgröße.

Der erste Widerstreit betrifft die Weltgröße. Die Weltgröße ist die Welt in Raum und Zeit. Die Thesis bejaht, die Antithesis verneint, daß die Welt zeitlich und räumlich begrenzt sei: „die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen;" „die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich."

a. Beweis der Thesis.

Man setze das Gegentheil. Die Welt habe keinen Anfang in der Zeit, so folgt, daß in dem gegenwärtigen Weltzustande, also in diesem Zeitpunkte, eine unendliche Zeitfolge von Weltveränderungen verflossen oder abgelaufen ist. Eine verflossene Un-

*) Kritik d. r. Vernunft. Tr. Dial. II Buch. 2 Hptst. II Abschn. Antithetik der r. V.

endlichkeit ist so viel als eine vollendete. Eine vollendete Unendlichkeit ist keine, denn eine unendliche Reihe kann niemals vollendet sein. Es ist unmöglich, daß eine unendliche Zeit verflossen ist; es ist also nothwendig, daß die verflossene Zeit keine unendliche, sondern eine begrenzte ist, daß mithin die Welt einen Anfang in der Zeit hat.

Die Welt habe keine Grenzen im Raum, sie sei ein unendliches Ganzes. Als Raumgröße besteht sie aus Theilen, welche zugleich sind. Ist eine Raumgröße in bestimmte anschauliche Grenzen eingeschlossen, so ist ihre Vollständigkeit ohne weiteres einleuchtend. Die Weltgröße ist in solche Grenzen nicht eingeschlossen, also kann sie nur vorgestellt werden durch die allmälige Zusammenfassung (successive Synthesis) ihrer Theile. Nun ist das unendliche Weltganze zusammengesetzt aus unendlich viel Theilen, deren Synthesis nur möglich ist in einer unendlichen Zeitreihe. Nur in einer verflossenen unendlichen Zeitreihe kann die Vorstellung eines räumlich unbegrenzten Weltalls gefaßt und vollendet werden. Verflossene Unendlichkeit ist unmöglich. Also ist die Bedingung unmöglich, unter der allein die Welt als unbegrenzte Raumgröße betrachtet werden kann. Mithin muß sie gelten als räumlich begrenzt.

b. Beweis der Antithesis.

Man setze das Gegentheil. Die Welt habe einen Anfang in der Zeit, so muß eine Zeit gewesen sein, bevor die Welt war, also eine Zeit, in der nichts war, eine leere Zeit, in der kein Zeitpunkt von dem andern unterschieden ist, also auch keiner von dem andern dadurch unterschieden sein kann, daß in dem einen nichts, in dem andern etwas ist. In einer leeren Zeit kann nichts entstehen, also auch nicht die Welt. Es ist unmöglich, daß die Welt in einem bestimmten Zeitpunkte entstanden ist, daß

ſie einen Anfang in der Zeit hat; alſo iſt nothwendig, daß ſie einen ſolchen Anfang nicht hat.

Die Welt habe Grenzen im Raum, ſo müßte ſie begrenzt oder eingeſchloſſen ſein von einem Raum, in dem nichts iſt, von einem leeren Raum; ſo müßte der leere Raum, in welchem die Welt iſt, ein Gegenſtand möglicher Anſchauung ſein, wie die Welt ſelbſt, ſo müßte der Raum unabhängig von unſerer Anſchauung als etwas für ſich Beſtehendes exiſtiren, nicht als die Form der Erſcheinungen, ſondern gleichſam als die Subſtanz, in der die Erſcheinungen ſind. Die transſcendentale Aeſthetik hat das Gegentheil bewieſen. Die Grundſätze des reinen Verſtandes haben gezeigt, daß es einen leeren Raum ſo wenig giebt, als eine leere Zeit. Wenn aber der leere Raum unmöglich iſt, ſo kann auch die Welt nicht eingeſchloſſen ſein durch den leeren Raum, ſo iſt es unmöglich, daß die Welt Raumgrenzen hat, ſo iſt es nothwendig, daß ſie keine hat.

Die Annahme einer räumlich und zeitlich begrenzten Welt (einer begrenzten Weltgröße) führt zu der unmöglichen Annahme eines leeren Raumes und einer leeren Zeit. Iſt aber dieſe Annahme unmöglich, ſo iſt die gegentheilige Folge nothwendig, nämlich die unbegrenzte Größe der Welt *).

2. Der Weltinhalt.

Der zweite Widerſtreit betrifft die Materie der Welt oder den Weltinhalt. Die Materie iſt das den Raum erfüllende Daſein, das allen Erſcheinungen im Raum zu Grunde liegt, das beharrliche Daſein oder die Subſtanz, in der aller Wechſel der

*) Ebendaſ. Tr. Dial. II Buch. 2 Hptſt. II Abſchn. Antitheti der r. V. Erſter Widerſtreit der tr. Ideen. Anmerk. zur I Ant. Bd. II. S. 344—351.

räumlichen Erſcheinungen ſtattfindet. Das beharrliche Daſein iſt nur im Raume erkennbar. Darum iſt die Materie, als das beharrliche Daſein im Raum, die einzig erkennbare Subſtanz.

Als Daſein im Raum iſt die Materie eine zuſammengeſetzte Subſtanz. Zuſammengeſetzt kann eine Subſtanz nur ſein aus Subſtanzen, denn alles, was nicht ſubſtantiell, ſondern accidentell iſt, kann erſt auf Grund der Subſtanz beſtehen, alſo nicht ſelbſt eine Subſtanz machen. Nun iſt die kosmologiſche Frage: woraus beſtehen die materiellen Dinge oder die zuſammengeſetzten Subſtanzen der Welt? Entweder iſt ihre Auflöſung in Theile begrenzt oder unbegrenzt. Iſt ſie begrenzt, ſo müſſen die Theile nicht wieder zuſammengeſetzt, ſondern einfache oder elementare Subſtanzen ſein. Iſt ſie unbegrenzt, ſo ſind die Theile ſelbſt wieder zuſammengeſetzt, und es giebt keine einfachen Subſtanzen. Das iſt die Contradiction: „eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt;“ „kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.“

Es muß wohl bemerkt werden, um die Beweisführung richtig zu verſtehen, daß es ſich in dieſer Antinomie lediglich um das Daſein oder Nichtdaſein einfacher Subſtanzen handelt. Nachdem die rationale Pſychologie mit ihrer Lehre von der Subſtantialität und Einfachheit der Seele ſchon widerlegt iſt, ſo kann nur noch in Anſehung der äußeren oder materiellen Erſcheinungen das Daſein einfacher Subſtanzen in Frage kommen. Es iſt die Grundfrage aller atomiſtiſchen und monadologiſchen Syſteme, die hier unter den kritiſchen Geſichtspunkt gerückt wird.

a Beweis der Theſis. Transſcendentale Atomiſtik. Dialektiſcher Grundſatz der Monadologie.

Man ſetze das Gegentheil. Die zuſammengeſetzten Subſtanzen ſollen nicht aus einfachen Theilen beſtehen: was würde folgen?

Die einfachen Theile ſind diejenigen Elemente der zuſammengeſetzten Subſtanz, welche übrig bleiben, wenn die Zuſammenſetzung ſelbſt als aufgehoben gedacht wird. Wenn es ſolche einfache Theile nicht giebt, ſo bleibt, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben wird, gar nichts übrig. Es iſt unmöglich, daß eine zuſammengeſetzte Subſtanz aus nichts beſteht. Es iſt daher unmöglich, daß ihre Zuſammenſetzung als aufgehoben gedacht wird. Oder was daſſelbe heißt: es iſt unmöglich, die Theile der Subſtanz abgeſehen von aller Zuſammenſetzung, von aller gegenſeitigen Beziehung vorzuſtellen; jeder Theil kann nur im Zuſammenhange mit anderen, keiner kann als etwas für ſich Beſtehendes d. h. als Subſtanz gedacht werden.

Kurzgeſagt: giebt es keine einfachen Theile, ſo läßt ſich die Zuſammenſetzung der Subſtanz nicht aufheben oder auflöſen in von einander unabhängige Theile, ſo ſind die Theile der zuſammengeſetzten Subſtanz keine Subſtanzen, ſo iſt die zuſammengeſetzte Subſtanz kein Subſtanzenaggregat, ſo iſt ſie nichts, denn was ſollte ſie anderes ſein?

Es iſt unmöglich, daß eine zuſammengeſetzte Subſtanz aus nichts beſteht. Sie müßte aus nichts beſtehen, wenn, alle Zuſammenſetzung aufgehoben, keine einfachen Theile übrig blieben, wenn es keine einfachen Theile gäbe. Es iſt unmöglich, daß eine zuſammengeſetzte Subſtanz aus Nicht-Subſtanzen beſteht. Sie müßte aus lauter Nicht-Subſtanzen beſtehen, wenn ſich ihre Zuſammenſetzung überhaupt nicht in Gedanken aufheben ließe.

Giebt es alſo keine einfachen Theile, ſo giebt es auch keine zuſammengeſetzte Subſtanz. Dieſe iſt nur denkbar unter der Bedingung einfacher Subſtanzen, aus denen ſie beſteht. Es iſt mithin nothwendig, daß es einfache Theile (Subſtanzen) giebt, welche die „Elementarſubſtanzen" oder „die erſten Subjecte aller Compoſition" ausmachen.

Die einfache Subſtanz als Element der Materie heißt Atom. Die einfache Subſtanz als Element der Dinge überhaupt oder der Welt heißt Monade. Dieſen Beweis der einfachen Subſtanzen nennt Kant daher „die transſcendentale Atomiſtik" oder „den dialektiſchen Grundſatz der Monadologie".

b. Beweis der Antitheſis.

Man ſetze das Gegentheil. Die zuſammengeſetzten Dinge in der Welt beſtehen aus einfachen Theilen: was würde folgen? Alle Zuſammenſetzung der Dinge oder Subſtanzen iſt nur im Raum möglich, jeder Theil einer zuſammengeſetzten Subſtanz iſt im Raum, alſo müſſen auch die einfachen Theile im Raum ſein, alſo muß es einfache Raumtheile geben, d. h. Räume, die untheilbar oder nicht Raum ſind. Wenn aber jeder Raum zuſammengeſetzt iſt, ſo müſſen die einfachen Subſtanzen in einem zuſammengeſetzten Raum ſein, d. h. ſie müſſen Theile im Raum haben, und da ihre Theile nur Subſtanzen ſein können, ſo müſſen einfache Subſtanzen aus Subſtanzen zuſammengeſetzt ſein, alſo können ſie unmöglich einfach ſein. Sind aber einfache Subſtanzen unmöglich, ſo iſt das Gegentheil nothwendig, daß nämlich keine Subſtanz aus einfachen Theilen beſteht.

Man darf den Satz verallgemeinern: es giebt überhaupt nichts Einfaches. Denn das Einfache ſchließt ſtrenggenommen alles Mannigfaltige, alſo auch Raum, Zeit und damit alle Anſchauung von ſich aus, alſo giebt es in der Anſchauung und da-

mit in der Sinnenwelt, als dem Objecte der Anschauung, gar nichts Einfaches*).

3. Die Weltordnung.

Der dritte Widerstreit betrifft die Weltordnung oder den Causalzusammenhang der Dinge. Jede Erscheinung ist eine Wirkung, die alle ihre Ursachen, also deren vollständige Reihe voraussetzt. Diese vollständige Reihe ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Ist sie begrenzt, so muß es ein erstes Glied der Reihe, also eine erste Ursache geben, die nicht Wirkung einer anderen ist, sondern durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird: eine Causalität durch Freiheit. Ist sie unbegrenzt, so giebt es kein erstes Glied jener Reihe, so giebt es keine Ursache, die nicht zugleich Wirkung einer andern ihr vorhergehenden Ursache wäre, so giebt es keine freie, sondern bloß natürliche Causalität. Die Thesis erklärt: „die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig." Die Antithesis erklärt: „es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur."

Die Thesis verneint, was die Antithesis behauptet: daß die natürliche Causalität die einzig mögliche sei.

a. Beweis der Thesis: transscendentale Freiheit.

Man setze das Gegentheil. Jede Begebenheit geschehe auf dem Wege der natürlichen Causalität, sie sei bedingt durch eine

*) Ebendaselbst. Ant. d. r. V. Zweiter Widerstreit der tr. Id. Anmerkg. zur II Antin. Bd. II. S. 350—357.

andere, auf welche sie der Zeit nach folgt. Die frühere ursächliche Begebenheit kann nicht immer gewesen sein; wäre sie immer gewesen, so könnte ihre Folge nicht später, sondern müßte mit ihr zugleich sein. Die Folge ist nothwendig mit der Ursache verbunden. Wenn also die Ursache immer gewesen ist, so ist die Folge, als mit der Ursache nothwendig verbunden, auch immer gewesen, also ist sie nicht entstanden, also nicht geschehen, was der Voraussetzung widerspricht.

Eine Begebenheit, die geschieht (in der Zeit entsteht), setzt eine andere Begebenheit als ihre Ursache voraus, die nicht immer gewesen sein darf, also ebenfalls entstanden oder in der Zeit geworden ist und ebendeßhalb wieder eine andere Begebenheit voraussetzt, auf die sie nothwendig folgt. So führt uns der natürliche Causalzusammenhang der Dinge von der Wirkung zur Ursache, die selbst wieder Wirkung einer früheren Ursache ist u. s. f. Es giebt kein erstes Glied in dieser Kette der natürlichen Causalität, keine oberste erste Ursache; fehlt aber das erste Glied der Reihe, so ist die Reihe der Ursachen selbst nicht vollständig, so sind nicht alle Ursachen gegeben. Wie aber kann in der Natur etwas geschehen, wenn nicht alle Bedingungen dazu vorhanden sind? Der physikalische Grundsatz selbst fordert, daß alle Ursachen vereinigt sein müssen, um die Wirkung entstehen zu lassen. Also verlangt das natürliche Causalitätsgesetz selbst die Nothwendigkeit einer ersten Ursache.

Diese erste Ursache ist zu ihrer Wirksamkeit durch keine andere, sondern bloß durch sich selbst bestimmt. Diese vollkommene Selbstbestimmung, diese ihre Thätigkeit von innen heraus auf völlig eigenen Antrieb heiße „absolute Spontaneität". Die erste Ursache unterscheidet sich von allen folgenden oder mittleren Ursachen. Diese setzen eine Reihe von Begebenheiten fort; die

erſte Urſache beginnt dieſe Reihe; ſie hat den Vorzug der Initiative, ſie kann dadurch von allen andern Urſachen unterſchieden und durch dieſes Vermögen der Initiative erklärt werden: ſie iſt das Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von ſich aus oder ganz von ſelbſt anzufangen. Dieſes Vermögen nennt Kant die Freiheit; er nennt dieſe Freiheit, die offenbar in der Kette der Erſcheinungen nicht ſtattfindet, alſo niemals empiriſch gegeben ſein kann, „transſcendentale Freiheit" im Unterſchiede von der pſychologiſchen oder empiriſchen. Es giebt eine erſte Urſache, heißt darum: „es geſchieht in der Welt nicht alles nach Naturgeſetzen, ſondern es giebt auch eine Cauſalität durch Freiheit."

b. Beweis der Antithesis: transſcendentale Phyſiokratie.

Man ſetze das Gegentheil. Es gebe eine Cauſalität durch Freiheit: was müßte folgen? Als erſte Urſache beginnt dieſe Cauſalität von ſich aus eine Reihe von Begebenheiten. Der Anfang ihrer Wirkſamkeit iſt, wie jeder Anfang, ein Zeitpunkt. Jeder Zeitpunkt ſetzt einen früheren voraus. Alſo muß auch dem Anfange der freien und unbedingten Wirkſamkeit ein Zeitpunkt vorausgegangen ſein. In dieſem früheren Zeitpunkte iſt die erſte Urſache ſchon dageweſen, da ſie ſonſt mit dem Anfange ihrer Wirkſamkeit ſelbſt erſt entſtanden ſein müßte. Alſo müſſen in dem Daſein jener Urſache dieſe beiden Zuſtände der Zeit nach unterſchieden werden: der Zuſtand, in dem ſie noch nicht wirkte, und der Zuſtand, in dem ſie zu wirken anfängt. Wenn nun dieſer Anfang vollkommen grundlos oder unbedingt ſein ſoll, ſo haben wir zwei ſucceſſive Zuſtände ohne jeden Cauſalzuſammenhang, ein post hoc, welches in keiner Weiſe durch ein propter hoc beſtimmt iſt; damit iſt aber das natürliche Cauſalitätsgeſetz vollkommen aufgehoben.

Alſo iſt klar, daß Cauſalität durch Freiheit und natürliche

Causalität sich gegenseitig verneinen. Die Thesis wollte beide vereinigen. Die Antithesis begreift ihre Unvereinbarkeit, sie behauptet die natürliche Causalität als das allein in der Welt wirkende Vermögen. Diesen Grundsatz nennt Kant „transscendentale Physiokratie" im Gegensatze zu der Lehre der „transscendentalen Freiheit". Gilt die natürliche Causalität als die einzige Form der Gesetzmäßigkeit in der Welt, so muß das Vermögen der Freiheit als der Umsturz aller Gesetzmäßigkeit oder als Princip der Gesetzlosigkeit selbst angesehen werden. In dieser Antinomie ist demnach die schwierigste aller philosophischen Streitfragen, die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit (Gesetzmäßigkeit), in der schärfsten Form ausgesprochen*).

4. Die Welteristenz.

Der letzte Widerstreit betrifft die Welteristenz. Die Welteristenz ist das Dasein der Welt in einem bestimmten Zustande, jeder Weltzustand ist eine Folge aller früheren Zustände, also ein bedingtes oder abhängiges Glied in der Reihe der Weltveränderungen; jedes abhängige Dasein setzt ein anderes voraus, von dem es abhängt. Offenbar muß die Reihe der Bedingungen zu einem abhängigen Dasein vollständig gegeben sein. Die Frage entsteht, ob diese vollständige Reihe begrenzt oder unbegrenzt gedacht werden müsse? Ist sie begrenzt, so muß ein Dasein gesetzt werden, von dem alles andere abhängt, welches selbst von nichts abhängt, also selbst unabhängig, unbedingt, schlechthin nothwendig ist; dieses Dasein muß zur Welt gehören, sei es nun, daß dieses nothwendige Wesen einen Theil der Welt oder deren Ursache ausmacht. Ist jene Reihe unbegrenzt, so giebt es über-

*) Ebendaselbst. Dritter Widerstreit der tr. Id. Anmerkg. zur III Ant. Bd. II. S. 358—363.

haupt kein unabhängiges Daſein, kein ſchlechthin nothwendiges Weſen weder in noch außer der Welt.

Die Theſis erklärt: „zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Urſache ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.“ Die Antitheſis: „es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Urſache.“

a. Beweis der Theſis.

Das iſt der einzige Beweis unter den Antinomien, den Kant direct führt. Die Beweisführung ſelbſt iſt rein kosmologiſch. Von dem veränderlichen Daſein in der Welt wird auf das nothwendige Daſein in der Welt geſchloſſen, nicht etwa von dem zufälligen Daſein der Welt auf ein nothwendiges Weſen außer derſelben. In dieſer letzten Weiſe ſchließt das ſogenannte kosmologiſche Argument der Theologie. Das veränderliche Daſein iſt nicht das zufällige. Vielmehr iſt der Schritt von dem einen zum andern, wie ſich Kant ausdrückt, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Zufällig nämlich iſt dasjenige Daſein, deſſen Gegentheil eben ſo gut möglich iſt, ſtatt deſſen alſo in derſelben Zeit ein anderes Daſein vorhanden ſein könnte. Dagegen das veränderliche Daſein iſt nur inſofern zufällig, als es nicht immer vorhanden iſt, als in einer andern Zeit ein anderes Daſein ſtattfindet; in ſeinem Zeitpunkte iſt es nothwendig.

Jede Veränderung iſt bedingt durch alle vorhergehenden. Alle vorhergehenden ſetzen zu ihrer Vollſtändigkeit ein oberſtes Glied voraus, von dem die ganze Reihe dieſer Veränderungen ausgeht, welches ſelbſt unabhängig, unbedingt, alſo ſchlechthin nothwendig exiſtirt.

Von dieſem nothwendigen Weſen geht alle Weltveränderung

aus, es bildet in der Reihe dieſer Veränderungen den abſoluten Ausgangspunkt oder den Anfang. Nun iſt jeder Anfang ein Zeitpunkt, jeder Zeitpunkt iſt bedingt durch einen früheren. Alſo muß das nothwendige Weſen ſelbſt in der Zeit exiſtiren, alſo ſelbſt zur Sinnenwelt (Erſcheinung) gehören, alſo kann es nicht außer der Welt oder abgeſondert von der Natur gedacht werden.

b Beweis der Antitheſis.

Man ſetze das Gegentheil. Es exiſtire ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, ſo muß dasſelbe entweder in der Welt oder außer derſelben ſein.

Das nothwendige Weſen exiſtire in der Welt, ſo iſt es entweder ein Theil der Welt oder die ganze Reihe aller Weltveränderungen. Als Theil kann es kein anderer ſein, als das oberſte Glied oder der unbedingte Anfang der ganzen Reihe. Wenn alſo ein nothwendiges Weſen in der Welt exiſtirt, ſo iſt es entweder der Weltanfang oder es iſt die ganze Weltreihe ohne Anfang.

Der unbedingte Anfang wäre ein Anfang ohne Urſache, alſo ein Anfang ohne vorhergehende Zeit, d. h. ein Anfang, der kein Zeitpunkt wäre. So gewiß jeder Anfang einen Zeitpunkt ausmacht, ſo gewiß giebt es keinen unbedingten Anfang, ſo gewiß kann das nothwendige Weſen nicht als Anfang der Weltreihe exiſtiren.

Was iſt die Weltreihe ohne Anfang? Eine unendliche Menge von Weltzuſtänden, deren jeder bedingt oder abhängig iſt. Wenn aber jedes einzelne Glied abhängig iſt, ſo kann die Summe der Glieder, alſo in unſerem Falle die ganze Weltreihe, nicht das Gegentheil davon (nothwendig) ſein. Das ſchlechthin nothwendige Weſen iſt alſo weder der Weltanfang noch die ganze Weltreihe, alſo nichts zur Welt Gehöriges, alſo nicht in der Welt.

Es sei außer der Welt, so müßte es als die Ursache aller Weltveränderungen deren Anfang oder erster Zeitpunkt sein. Als Dasein außer der Welt wäre es außer der Zeit. Mithin müßte es ein Zeitpunkt außer der Zeit sein. Es leuchtet demnach ein, daß ein schlechthin nothwendiges Wesen weder in noch außer der Welt sein, also überhaupt nicht existiren kann, daß es also überall kein schlechthin nothwendiges Wesen giebt.

Da in dieser letzten Antinomie der Beweis der Thesis direct geführt ist, so ist der Beweisgrund beider contradictorischer Sätze genau derselbe. Dieser Beweisgrund heißt: zu einem abhängigen Dasein ist die Reihe aller Bedingungen in der ganzen vergangenen Zeit vollständig gegeben. Die Thesis schließt, weil in der vergangenen Zeit die Reihe aller Bedingungen vollständig enthalten ist, so muß auch das Unbedingte oder Nothwendige mit gegeben sein, weil sonst die Reihe nicht vollständig wäre. Die Antithesis schließt, weil die Reihe aller Bedingungen in der Zeit gegeben ist, so kann darunter kein Unbedingtes enthalten sein, weil in der Zeit nichts Unbedingtes existirt. So können, je nachdem man seinen Standpunkt nimmt, aus demselben Beweisgrunde entgegengesetzte Behauptungen gemacht werden. Weil der Mond der Erde immer dieselbe Seite zukehrt, darum darf man, je nach dem Standpunkte, aus dem man die Bewegung des Mondes beurtheilt, beides behaupten: der Mond dreht sich um seine Achse, und der Mond dreht sich nicht um seine Achse*).

*) Ebendaselbst. Vierter Widerstr. der tr. Id. Anmerkg. zur IV Ant. Bd. II. S. 364—369.

Elftes Capitel.

Erklärung und Auflösung der Antinomien.

I.

Die Vernunft als Partei im Antinomienstreit.

1. Das Vernunftinteresse.

Es ist bewiesen, daß jedes Urtheil der rationalen Kosmologie in widerstreitende Sätze zerfällt, die nicht bloß auf gut Glück hingeworfen werden, sondern auf Vernunftgründen ruhen; es ist bewiesen, daß die Vernunft, sobald sie die Welt als Ganzes (als gegebenes Object) beurtheilt, mit sich selbst in einen Widerstreit geräth, der sich in jenen contradictorischen Urtheilen ausspricht; es ist in den obigen Antinomien nichts weiter dargelegt, als dieser Widerstreit der Vernunft mit sich selbst. Ihre Antinomien sind eben so viele Probleme. Jetzt erst darf man die Frage aufwerfen: wie muß jener Streit entschieden, wie müssen diese Probleme gelöst werden? Die erste Bedingung, um einen Streit, welcher es auch sei, richtig zu entscheiden, ist die Unparteilichkeit des Richters. Dieser unparteiische Richter soll in dem gegebenen Falle die menschliche Vernunft selbst sein; sie darf kein anderes dem Vernunftgesetze fremdes Interesse in die Entscheidung ihrer eigenen Streitsache einmischen. Darum muß man vor allem sorgfältig nachsehen, ob etwa solche fremde Motive vorhanden sind, welche

den Richter unvermerkt zu Gunsten der einen oder andern Partei einnehmen können.

In der That haben jene kosmologischen Sätze außer ihren Beweisgründen noch mancherlei andere Gründe für oder gegen sich, die uns beifällig oder nicht beifällig stimmen, jenen Behauptungen geneigt oder abgeneigt machen. Diese durch Vernunftgründe nicht bestimmte Neigung oder Abneigung nennt Kant das „Interesse", welches die Vernunft an ihren Antinomien nimmt. Von diesem Interesse abhängig, ist sie nicht Richter, sondern Partei. Und ehe sie als Richter gehört wird, möge sie zuvor als Partei reden, damit ihre Stimme ja nicht Richter und Partei zugleich sei.

2. Die entgegengesetzten Vernunftinteressen.

Das Interesse der Vernunft in Rücksicht der Antinomien ist getheilt zwischen Thesen und Antithesen, es ist auf beiden Seiten ein ganz anderes. Alle Thesen stimmen darin überein, daß sie das Dasein eines Unbedingten bejahen; alle Antithesen darin, daß sie dieses Dasein verneinen. Dort findet sich in Ansehung desselben Objects eine gleichförmige Bejahung, hier eine gleichförmige Verneinung.

Setzen wir den Fall der Verneinung: es gebe kein Unbedingtes, also keinen Anfang der Welt, keine einfache Substanz, kein Vermögen der Freiheit, kein schlechthin nothwendiges Wesen. Ohne Anfang der Welt keine Schöpfung, ohne einfache Substanz keine Unsterblichkeit der Seele, ohne Vermögen der Freiheit kein sittliches Handeln, ohne schlechthin nothwendiges Dasein kein Gott. Nicht als ob der Weltanfang den Begriff der Schöpfung, die Einfachheit der Substanz die Unsterblichkeit der Seele u. s. f. in sich begriffe, sondern weil die Weltschöpfung den Weltanfang,

das unſterbliche Weſen die Einfachheit, das ſittliche die Freiheit, das göttliche die abſolute Nothwendigkeit des Daſeins in ſich ſchließt oder als Bedingung vorausſetzt. Wenn ich alſo den Anfang der Welt, die Einfachheit der Subſtanz, das Vermögen der Freiheit, die Nothwendigkeit des Daſeins verneine, ſo verneine ich die Möglichkeit der Schöpfung, der Unſterblichkeit, des ſittlichen Handelns, der göttlichen Exiſtenz: ſo verneine ich damit die Grundlagen der Religion und Moral, während ich dieſe Grundlagen im entgegengeſetzten Falle bejahe. Das moraliſch-religiöſe Intereſſe iſt nicht wiſſenſchaftlicher Art, ſondern ſittlicher, es geht nicht auf die Erkenntniß, ſondern auf die Willensrichtung; es iſt mit einem Worte nicht theoretiſch, ſondern praktiſch. Es iſt dieſes praktiſche Intereſſe, das für die Theſen gegen die Antitheſen ſtimmt.

Dazu kommt ein zweites Intereſſe wiſſenſchaftlicher Art. Unſere Erkenntniß geht auf den Zuſammenhang, auf die abſolute Einheit ſowohl in objectiver als ſubjectiver Bedeutung. Objectiv iſt es der Zuſammenhang in den Dingen, ſubjectiv iſt es der Zuſammenhang in unſerer Erkenntniß, der geſucht wird. Die Einheit als Object iſt das Unbedingte als Daſein, die Einheit als Form iſt die Wiſſenſchaft als Syſtem. Unſere Vernunft hat das Intereſſe, das unbedingte Object oder die abſolute Einheit der Dinge, das Weltganze, zu erkennen; ſie hat zugleich das Intereſſe, ihre Erkenntniß zu einem Ganzen der Wiſſenſchaft ſyſtematiſch zu verknüpfen. Das erſte Intereſſe möge das „ſpeculative", das zweite das „architektoniſche" genannt werden. Dieſe beiden Intereſſen haben alles von den Theſen, nichts von den Antitheſen zu hoffen.

Endlich iſt die Erkenntniß des Unbedingten keine mühſelige Forſchung, ſondern ein leichtbegreiflicher Vernunftſchluß; dieſe

Erkenntniß verlangt keine tiefe Gelehrſamkeit, ſondern nur die Zuſammenfaſſung weniger Gedanken. Während in der beobachtenden Wiſſenſchaft mit der größten Mühe immer nur wenige Schritte vorwärts gemacht werden, ſo wird hier mit wenigen und leichten Schritten die größte Bahn bis an die Grenzen der Welt, wie es ſcheint, mit dem ſicherſten Erfolge durchmeſſen. Wenn aber eine Wiſſenſchaft mit der wenigſten Mühe das Größte zu leiſten verſpricht oder zu leiſten ſcheint, ſo erfüllt ſie alle Bedingungen, um die günſtigſte Aufnahme bei der Menge zu finden und eine ſehr umfaſſende Popularität zu gewinnen, namentlich wenn ſie noch dazu die Herzensbedürfniſſe auf ihrer Seite hat. Daher ſind es dieſe Intereſſen der Vernunft, welche unwillkürlich mit den Theſen zuſammenſtimmen: das praktiſche, ſpeculative (architektoniſche) und populäre.

Dagegen die Antitheſen verneinen durchgängig das Daſein des Unbedingten und geben nirgends dem praktiſchen Intereſſe einen Stützpunkt; ſie verneinen die vollkommene Welterkenntniß nach Form und Inhalt und widerſprechen von hier aus gänzlich jenem ſpeculativen (architektoniſchen) Intereſſe der Vernunft; ſie erlauben keinen anderen Weg wiſſenſchaftlicher Einſicht, als den mühevollen und langſamen der Erfahrung, die von Erſcheinung zu Erſcheinung fortſchreitet, und haben darum gar keine Ausſicht auf Popularität oder andern Beifall als den des wiſſenſchaftlichen Forſchers. Sie befriedigen bloß den Verſtand, der ſich an die Erfahrung hält als ſeine alleinige Richtſchnur.

Wenn die Antitheſen bloß die Erkenntniß des Unbedingten verneinten, ſo hätten ſie Recht und verhielten ſich den Theſen gegenüber kritiſch. Dann würden ſie erklären: das Unbedingte iſt kein Gegenſtand möglicher Erkenntniß, kein erkennbares Object, keine Erſcheinung. Aber ſie verneinen nicht bloß die Er-

kenntniß, ſondern das Daſein des Unbedingten und überſteigen damit ſelbſt die Möglichkeit der Erfahrung; ſie verneinen das Unbedingte nicht bloß als Erſcheinung, ſondern als Ding an ſich; ſie heben damit die Grenze der Erfahrung auf und werden ſelbſt dogmatiſch. Sie nehmen die Erfahrung nicht bloß zur Richtſchnur der Erkenntniß, ſondern zum Princip der Dinge; ſie urtheilen: was nicht Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, iſt überhaupt nicht.

3. Dogmatismus und Empirismus der reinen Vernunft.

Die Theſen mit ihrer gleichförmigen Bejahung ſetzen die Erkennbarkeit der Dinge an ſich voraus: ihr gemeinſchaftlicher Standpunkt iſt „der Dogmatismus der reinen Vernunft". Die Antitheſen mit ihrer gleichförmigen Verneinung ſetzen voraus, daß es keine anderen Weſen giebt, als Objecte möglicher Erfahrung: ihr gemeinſchaftlicher Standpunkt iſt „der Empirismus der reinen Vernunft". Um beide Standpunkte in beſtimmte Syſteme zu faſſen, läßt Kant den erſten durch Plato, den zweiten durch Epikur dargeſtellt ſein. Dieſe letzte Bezeichnung iſt keineswegs treffend. Im ganzen Alterthum findet ſich kein Philoſoph, der entweder nur auf Seiten der Theſen oder nur auf der Gegenſeite der Antitheſen ſteht. In der kosmologiſchen Anſchauungsweiſe der Alten lag es tief begründet, daß ſie das Weltganze als begrenzt anſahen, daß ſie in der Welt die Freiheit im Sinne einer unbedingten Cauſalität nicht einräumen konnten. In der erſten Rückſicht geht die Kosmologie der Alten mit der Theſis der erſten Antinomie, in der zweiten Rückſicht geht ſie nicht mit der Theſis der dritten. Die epikuräiſche Philoſophie war in ihrer Naturlehre atomiſtiſch, und die Atomiſtik iſt in jedem Falle der kosmologiſchen

Bejahung der einfachen Subſtanzen näher verwandt als der Verneinung. Ueberhaupt wird unter den Metaphyſikern aller Zeiten keiner die Grenzſcheide unſerer contradictoriſchen Sätze genau einhalten. Spinoza, der mit den Antitheſen das unendliche Weltall und die Ordnung der rein natürlichen Cauſalität behauptet, leugnet mit den Antitheſen weder die Einfachheit der Subſtanz noch die Elementartheile der Materie und am wenigſten die Exiſtenz eines ſchlechthin nothwendigen Weſens.

Laſſen wir alſo die von Kant gewählte allgemeine Bezeichnung, ohne ſie durch beſtimmte Syſteme zu individualiſiren. Sämmtliche Antitheſen gehen in der Richtung des Empirismus, ihre Gegenſätze in der des Dogmatismus, dieſes Wort hier ſo verſtanden, daß es die dem Empirismus entgegengeſetzte Richtung bedeutet.

Die Intereſſen, welche die Vernunft in dem Streit der Antinomien bald für die eine bald für die andere Richtung hat, können den Streit nicht entſcheiden, vielmehr haben ſie nur den negativen Werth, diejenigen Gründe zu ſein, nach denen jener Streit nicht entſchieden werden darf. Die Vernunft darf nicht Partei ſein, da ſie Richter ſein ſoll. Nachdem wir gehört haben, welche Intereſſen die Vernunft zu Gunſten der einen oder anderen Partei ſtimmen, ſoll jetzt der ganze Streit vor den unparteiiſchen und in dieſem Sinne unintereſſirten Richterſtuhl der Vernunft gebracht werden*).

II.

Die Vernunft als Richter im Antinomienſtreit.

1. Unmöglichkeit der dogmatiſchen Löſung.

Man ſage nicht, daß in der vorliegenden Streitſache über-

*) Kr. d. r. V. Tr. Dial. II Buch. 2 Hptſt. Ant. d. r. V. III Abſchn. — Bd. II. S. 370—379.

haupt kein entſcheidendes Endurtheil möglich ſei. Denn es iſt ein Streit, den die Vernunft mit ſich ſelbſt führt, es ſind Probleme, die lediglich aus der Vernunft ſelbſt hervorgehen; offenbar alſo muß die Vernunft im Stande ſein, dieſen Streit zu entſcheiden, dieſe ſelbſterzeugten Probleme zu löſen. Wären die kosmologiſchen Probleme der Art, daß ſie im Wege der Erkenntniß oder Erfahrung jemals aufgelöſt werden könnten, ſo dürfte man dieſe Löſung nicht von der reinen Vernunft, ſondern nur von dem Zeitpunkte erwarten, wo unſere Wiſſenſchaft dahin gekommen ſein wird, das Weltganze als Object vor ſich zu haben, als eine deutliche Vorſtellung, von der geurtheilt werden kann, was ſie iſt oder nicht iſt. Dieſen Zeitpunkt aber kann die menſchliche Wiſſenſchaft nie erreichen. Das Weltganze kann nach der Natur unſerer Erkenntniß niemals deren mögliches Object ſein. Darum iſt es unmöglich, die Aufgabe der rationalen Kosmologie dogmatiſch zu löſen. Die dogmatiſche Löſung wäre die deutliche Erkenntniß des Weltalls. Mithin bleibt keine andere Auflöſung der Antinomien übrig, als die ſkeptiſche oder kritiſche*).

2. Die ſkeptiſche Löſung.

Die ſkeptiſche Löſung giebt eine beſtimmte Entſcheidung. Sie läßt beide Parteien reden und vergleicht ihre Ausſprüche und deren Gründe; ſie findet, daß alle Theſen durch alle Antitheſen und umgekehrt widerlegt ſind, und giebt darum beiden Parteien durchgängig Unrecht. Dieſer ſkeptiſche Richterſpruch hat einen aus der Vernunft ſelbſt geſchöpften Rechtsgrund. Ueber die Möglichkeit eines Urtheils entſcheidet allein das urtheilende Vermögen, der Verſtand. Was nie Verſtandesobject ſein kann, kann auch nie Urtheilsobject ſein. Was der Verſtand nicht zu faſſen ver-

*) Ebendaſelbſt. Antin. d. r. V. IV Abſchn.—Bd. II. S. 379—85.

mag, kann niemals Verſtandesobject ſein. Wenn ſich alſo zeigen läßt, daß weder das Object der Theſen noch der Antitheſen je in einen Verſtandesbegriff paßt, ſo iſt eben dadurch die Unmöglichkeit, die Unangemeſſenheit oder das Unrecht der Urtheile auf beiden Seiten bewieſen. Der mögliche Verſtandesbegriff iſt der objective Maßſtab, wonach der ſkeptiſche Richter entſcheidet.

Um ein Object zu begreifen, iſt die vollſtändige Zuſammenfaſſung (Syntheſe) ſeiner Theile erforderlich. Setzen wir ein Object, deſſen vollſtändige Syntheſe mehr Theile erfordert als in dem Objecte gegeben ſind, ſo paßt dieſes Object nicht in den Verſtandesbegriff: es iſt für dieſen Begriff zu klein. Setzen wir ein Object, deſſen gegebene Theile nie vollſtändig zuſammengefaßt werden können, ſo paßt dieſes Object auch in keinen Verſtandesbegriff: es iſt für dieſen Begriff zu groß.

Die Theſen ſämmtlich ſetzen ein begrenztes Weltall: einen Weltanfang, einen begrenzten Weltraum, eine begrenzte Theilung der Materie, einen begrenzten Cauſalzuſammenhang, eine begrenzte Abhängigkeit des Daſeins. Der Verſtand muß über dieſe Grenze hinausgehen, er muß vor dem Weltanfange Zeit, außer dem Weltraume Raum, zu jeder Urſache eine vorhergehende Urſache, zu jedem Daſein eine Bedingung fordern. Er kann ſich mit dem begrenzten Weltall nicht begnügen, er verlangt zu dem Begriffe des Weltalls mehr Theile, als in jedem begrenzten Weltall gegeben ſind. Das Object aller Theſen iſt für den Verſtandesbegriff zu klein.

Die Antitheſen ſämmtlich ſetzen ein unbegrenztes Weltall, alſo eine Reihe, die der Verſtand niemals vollſtändig zuſammenfaſſen kann. Das Object aller Antitheſen iſt für den Verſtandesbegriff in allen Fällen ſo groß. Alſo iſt das Object auf beiden Seiten der Antinomien niemals einem Verſtandesbegriff ange-

meſſen, es iſt mithin kein Verſtandesobject, alſo können auch jene widerſtreitenden Sätze keine Verſtandesurtheile, alſo überhaupt keine Urtheile ſein, denn ſobald es ſich um Urtheile handelt, entſcheidet über deren Möglichkeit allein der Verſtand.

Kein Urtheil der obigen Antinomien enthält eine Verſtandeseinſicht oder eine wirkliche Erkenntniß. Als Erkenntniß genommen, ſind ſämmtliche Urtheile nichtig. So lautet die ſkeptiſche Auflöſung der Antinomien*).

3. Die kritiſche Auflöſung.

Damit ſind die Antinomien ſelbſt noch nicht erklärt. Jetzt erſt erhebt ſich die Frage, welche kritiſch gelöſt ſein will. Wenn nun alle jene Urtheile, mit dem Verſtande verglichen, unmöglich ſind: wie war es möglich, ſie zu bilden, zu beweiſen durch ſo ſtrenge und bündige Schlüſſe? Wie konnten jene unbegründeten und unmöglichen Urtheile Schlußſätze ſein? Die ſkeptiſche Entſcheidung erklärt nur das Ergebniß für unmöglich und kümmert ſich nicht um den Weg, auf dem es erreicht wurde. Jetzt ſoll der Irrthum oder die Unmöglichkeit der kosmologiſchen Urtheile im Princip aufgedeckt werden. Der ſkeptiſche Geſichtspunkt ſieht nur auf den Erfolg der bewieſenen Sätze, die einander widerſtreiten. Jetzt handelt es ſich um die Unterſuchung des Beweiſes, um das Urtheil über die Beweisgründe: dieſer Geſichtspunkt iſt der kritiſche. Der Skeptiker bedenkt nur das Facit der rationalen Kosmologie, er erklärt: dieſes Facit ſtimmt nicht mit den Verſtandesbedingungen, mit denen es als Erkenntniß ſtimmen müßte. Der Kritiker unterſucht die Rechnung ſelbſt und findet hier den Fehler, das *πρῶτον ψεῦδος* aller rationalen Kosmologie.

*) Ebendaſelbſt. Ant. d. r. V. V Abſchn. — Bd. II. S. 385 —388.

a. Der Paralogismus der rationalen Kosmologie.

Alle Sätze der Antinomien gründen sich auf folgenden Vernunftschluß: wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen, also das Unbedingte gegeben; nun ist das Bedingte gegeben, also auch die Totalität seiner Bedingungen, d. h. das Weltall. Von diesem gegebenen Weltall beweisen die Thesen den zeitlichen Anfang, die räumliche Begrenzung, die Einfachheit der Bestandtheile, die unbedingte Causalität, die absolute Nothwendigkeit, — beweisen die Antithesen in allen Punkten das Gegentheil. Auf beiden Seiten gilt dieselbe Voraussetzung: daß die Welt als Ganzes gegeben und als gegebenes Object erkennbar sei.

Ist diese Voraussetzung richtig, so gelten die Beweise auf beiden Seiten; ist sie falsch, so sind sie auf beiden Seiten ungültig. Hier ist die petitio principii der gesammten rationalen Kosmologie; sie muß geprüft, der Schluß muß untersucht werden, der auf diese Voraussetzung sich gründet.

Der Obersatz sagt: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe aller seiner Bedingungen vollständig gegeben. Es ist richtig: im Begriffe des Bedingten liegt, daß es alle seine Bedingungen voraussetzt; nur so kann das Bedingte gedacht werden. Ist also das Bedingte ein bloß gedachter Gegenstand, unabhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit, so ist der Obersatz richtig. Es müssen alle Bedingungen (die Welt als Ganzes) gegeben sein, wenn das Bedingte unabhängig von unserer Sinnlichkeit gegeben ist. Der Untersatz sagt: das bedingte Dasein ist gegeben. Natürlich kann es uns nicht anders als durch Anschauung gegeben sein, nur als Erscheinung, d. h. abhängig von unserer Sinnlichkeit.

Man vergleiche die beiden Sätze, um sofort zu erkennen,

daß der Mittelbegriff zwei verſchiedene Bedeutungen hat, zwei Bedeutungen, die ſich gegenſeitig ausſchließen. Im Oberſatze bedeutet das bedingte Daſein einen Gegenſtand, unabhängig von unſerer Sinnlichkeit (ein Ding an ſich), im Unterſatze dagegen einen Gegenſtand, abhängig von unſerer Sinnlichkeit, eine Erſcheinung, die unſere Vorſtellung und ſonſt nichts iſt. Der Oberſatz ſagt: wenn das Bedingte an ſich gegeben iſt (nicht als erſcheinendes, ſondern als intelligibles Object), ſo iſt das Weltall gegeben; der Unterſatz ſagt: das Bedingte iſt nicht an ſich, ſondern bloß als Erſcheinung gegeben. So haben wir eine quaternio terminorum, die jeden Schluß verbietet. Der gemachte Schluß iſt mithin ein Paralogismus in der Form des uns bekannten „sophisma figurae dictionis“. Auf dieſem Paralogismus beruht die ganze rationale Kosmologie in allen ihren Sätzen.

b. Die Auflöſung des Paralogismus.

Wenn uns das bedingte Daſein nur als Erſcheinung oder als unſere Vorſtellung gegeben iſt, ſo folgt etwas ganz anderes, als jener Schlußſatz, auf den ſich die Antinomien gründen. Mit einer Erſcheinung ſind uns nicht alle Erſcheinungen zugleich gegeben, ſondern wir gehen am Leitfaden der Erfahrung von einer Erſcheinung zur andern fort, wir ſuchen in allmäligem Regreß von Bedingung zu Bedingung den Zuſammenhang der Erſcheinungen, und die Bedingungen ſind uns immer nur ſoweit gegeben, als ſie entdeckt ſind. Der Zuſammenhang der Erſcheinungen oder die Welt reicht ſtets nur ſo weit, als unſere Erfahrung. Die Welt als der Zuſammenhang der Erſcheinungen iſt uns nicht gegeben, ſondern wir machen die Welt durch die Erfahrung. Wären die Erſcheinungen unabhängig von unſerer Vorſtellung Dinge an ſich, ſo wäre die Welt als Ganzes gegeben,

und die widerſtreitenden Sätze der Antinomien hätten beide Recht. Sind dagegen die Erſcheinungen nur unſere Vorſtellungen, ſo iſt uns die Welt nicht gegeben, ſondern wir machen die Welt, indem wir Vorſtellung mit Vorſtellung verknüpfen; ſo iſt uns die Welt niemals als Ganzes gegeben, weder als ein begrenztes noch als ein unbegrenztes, und die widerſtreitenden Sätze der Antinomien haben beide Unrecht*).

c. Die Antinomien als indirecter Beweis des transſcendentalen Idealismus.

Den Lehrbegriff, welcher die Erſcheinungen für Dinge an ſich anſieht, haben wir „transſcendentalen Realismus" genannt, den entgegengeſetzten Lehrbegriff, welcher die Erſcheinungen bloß als Vorſtellungen nimmt, „transſcendentalen Idealismus". Wenn der erſte Lehrbegriff Recht hat, ſo ſind Theſen und Antitheſen beide wahr; wenn der zweite Lehrbegriff Recht hat, ſo iſt der Beweisgrund beider falſch.

Contradictoriſche Sätze können unmöglich beide wahr ſein. Sie würden es ſein, wenn Erſcheinungen Dinge an ſich wären, wie jener Realismus behauptet. Aus der Unmöglichkeit dieſes Standpunktes erhellt die Nothwendigkeit ſeines Gegentheils: die Nothwendigkeit des kritiſchen Idealismus.

Daß Erſcheinungen nicht Dinge an ſich, ſondern bloß Vorſtellungen ſind, dieſen Lehrbegriff des transſcendentalen Idealismus kann man auf doppelte Art beweiſen, direct und indirect. Den directen Beweis führt die transſcendentale Aeſthetik, den indirecten die Antinomien der reinen Vernunft. Sie beweiſen die Unmöglichkeit des Gegentheils, die Unmöglichkeit nämlich, daß Erſcheinungen Dinge an ſich ſind. Wenn ſie es wären, ſo

*) Ebendaſ. Ant. d. r. V. VI u. VII Abſchn. — Bd. II. S. 389 —396.

würde folgen, was die Antinomien gelehrt haben, daß contradictoriſche Sätze mit gleichem Rechte gelten, oder daß ſie beide gleich wahr ſein können*).

Die gegebene kritiſche Entſcheidung iſt eben ſo ſummariſch als die vorhergehende ſkeptiſche. Beide verwerfen die Antinomien in allen ihren Urtheilen. Der ſkeptiſche Geſichtspunkt, indem er die kosmologiſchen Sätze mit dem Maße des Verſtandes mißt, ſpricht jedem das Recht einer gültigen Verſtandeseinſicht ab; der kritiſche Geſichtspunkt, indem er die Vorausſetzung unterſucht, ſpricht den Antinomien in allen Sätzen die gültigen Beweisgründe ab, vielmehr beweiſt er deren Ungültigkeit. Die kosmologiſchen Urtheile ſind demnach weder Verſtandeserkenntniſſe noch bewieſene Sätze**).

---

*) Ebendaſelbſt. Ant. d. r. V. VII Abſchn. — Bd. II. S. 399 u. 400. Vgl. Proleg. III Th. §. 52. §. 54.

**) Trendelenburg's hiſtoriſche Beitr. (III. S. 232 flgd.) wollen nicht gelten laſſen, daß die Antinomien indirecte Beweiſe der transſcendentalen Aeſthetik ſind, daß ſie es nach Kant ſind. Kant ſelbſt habe nur die erſte Antinomie als einen ſolchen Beweis bezeichnet; „es wäre unkritiſch, die anderen mit der erſten für denſelben Zweck zuſammen zu raffen;“ ich hätte mich deßhalb in meiner Logik, die hier mit den obigen Sätzen völlig übereinſtimmt, weniger vorſichtig als Kant ausgedrückt u. ſ. f.

Ich habe es hier nur mit der Frage zu thun, wie Kant die Sache anſieht, und ob meine Darſtellung Kant's den Vorwurf verdient, in dieſem Punkte nicht genau genug geweſen zu ſein.

1. Kant ſagt an der angeführten Stelle, daß „aus der Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologiſchen Ideen man einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch kritiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen könne: nämlich die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen dadurch indirect zu beweiſen, wenn jemand etwa an dem directen Beweiſe in der transſcendentalen Aeſthetik nicht genug hätte. Der

4. Die logiſche Auflöſung.

a. Das logiſche Räthſel.

Sie ſind keine Verſtandeserkenntniſſe, d. h. ſie ſind keine Erfahrungsurtheile; ſie könnten immer noch logiſche Urtheile

Beweis würde in dieſem Dilemma beſtehen: wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganze iſt, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich. Nun iſt das Erſtere ſowohl als das Zweite falſch (laut der oben angeführten Beweiſe der Antitheſis einer- und der Theſis andererſeits). Alſo iſt es auch falſch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganze ſei. Woraus denn folgt, daß Erſcheinungen überhaupt außer unſeren Vorſtellungen nichts ſind, welches wir eben durch die transſcendentale Idealität derſelben ſagen wollten. Dieſe Anmerkung iſt von Wichtigkeit. Man ſieht daraus, daß die obigen Beweiſe der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, ſondern gründlich waren" u. ſ. f.

Was alſo die indirecte Begründung der transſcendentalen Idealität der Erſcheinungen oder der transſc. Aeſthetik betrifft, ſo redet Kant laut der angeführten Stelle keineswegs bloß von der erſten Antinomie, ſondern von „der Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologiſchen Ideen", „von den Beweiſen der Antitheſis einer- und der Theſis andererſeits", „von den Beweiſen der vierfachen Antinomie". Wenn ich nun ſage, daß die vier Antinomien nach Kant indirecte Beweiſe der transſc. Aeſthetik ſind, habe ich mich weniger kritiſch, weniger vorſichtig ausgedrückt als Kant?

2. Die „Beiträge" hätten die Stelle bis zur „vierfachen Antinomie" verfolgen und ſich nicht gleich ſollen irre machen laſſen durch einen Ausdruck, den ſie zu eng und darum falſch verſtanden haben. „Wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganze iſt, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich." Dieß ſei, ſo meinen die Beiträge, die erſte Antinomie, die allein von der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt handle. Eben darin irren die Beiträge. Die erſte Antinomie betrifft nach Sinn und Wortlaut nur die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Weltgröße, die räumlich-zeitliche Begrenzung oder Nichtbegrenzung der Welt. Von

ſein. Dieſe Urtheile ſind falſch oder ungültig bewieſen, ſie könnten deßhalb immer noch richtige Urtheile ſein. Da ſie contra-

---

der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Weltganzen handeln alle Antinomien; alle Theſen haben zu ihrem Thema die Endlichkeit des Weltalls, die Vollendung (unbedingten Anfang) ihrer Syntheſis in Rückſicht der Größe, Theilung, Cauſalverknüpfung und Abhängigkeit des Daſeins; die Antitheſen haben ſämmtlich das entgegengeſetzte Thema. Unter dieſem Geſichtspunkte hat Kant ſelbſt alle Theſen zuſammengefaßt und als „Dogmatismus der reinen Vernunft" bezeichnet, wie andererſeits alle Antitheſen als „Empirismus der reinen Vernunft". Das Gegentheil dieſes Dogmatismus und Empirismus iſt der kritiſche Idealismus, gegründet auf die transſcendentale Aeſthetik.

3. Außerdem fällt die zweite Antinomie ſchon als „mathematiſche" unter denſelben Begriff als die erſte und in dieſelbe Beziehung auf die transſcend. Aeſthetik. Wenn die „Beiträge" meinen, daß die dritte Antinomie mit der transſcend. Aeſthetik nichts zu ſchaffen habe, ſo ignoriren ſie völlig den ausdrücklichen und tiefſinnigen Zuſammenhang, in welchen Kant die Begriffe Freiheit und Zeit ſetzt. Wäre die Zeit eine Realität an ſich, ſo wäre die Freiheit (unbedingte Cauſalität) unmöglich; ſie iſt nur möglich, wenn die Zeit nichts an ſich, ſondern eine bloße Vorſtellungsform iſt, wie die transſcend. Aeſthetik ſie faßt.

4. Die Beiträge wollen zeigen, daß die Antinomien keine indirecten Beweiſe der transſc. Aeſthetik ſind. Nachdem ſie ſich grundloſer Weiſe überredet, daß nur die erſte ein ſolcher Beweis ſein will, erſparen ſie ſich für ihre eigene Aufgabe drei viertel der Schwierigkeit. Das iſt leicht, aber nicht in der Ordnung.

5. Die Beiträge wollen bewieſen haben 1) daß die behandelten Antinomien keine Antinomien ſind, 2) wenn ſie es wären, ſo wären ſie nicht dadurch gelöſt, daß Raum und Zeit nur ſubjectiver Natur ſind (S. 239 u. 240).

Ich entgegne: 1) wenn die Beiträge überhaupt etwas bewieſen hätten, ſo würde das Bewieſene nur gelten von der erſten Antinomie, 2) wenn ſie von der erſten Antinomie bewieſen hätten, daß die kantiſchen Beweiſe nicht richtig ſind, ſo würden ſie noch lange nicht bewieſen haben,

dictoriſche Sätze ſind, ſo können nach dem Geſetze der allgemeinen Logik nicht beide Urtheile wahr, aber auch nicht beide falſch, ſondern eines von beiden muß wahr ſein.

Hier ſtoßen wir auf ein logiſches, noch nicht gelöſtes Räthſel. Die widerſtreitenden Sätze der Antinomien mögen als Verſtandeseinſichten und als Schlüſſe alle ungültig ſein; als logiſche Urtheile dürfen contradictoriſche Sätze nicht beide wahr, auch nicht beide falſch ſein. Den Antinomien nach zu urtheilen, erſcheinen beide als wahr; nach der Kritik der Antinomien erſcheinen beide als falſch, wenigſtens dem Beweisgrunde nach.

Es iſt ganz richtig, daß von contradictoriſchen Urtheilen eines wahr ſein muß. Wenn ein Begriff nicht unter A fällt, ſo muß er unter Nicht-A fallen, denn zwiſchen A und Nicht-A giebt es kein Drittes. Darum urtheilt die Logik: contradictoriſche Sätze können nicht beide falſch ſein. Zwiſchen ihnen giebt es kein weder — noch, kein Dilemma; ſie können nicht beide wahr ſein, zwiſchen ihnen giebt es kein ſowohl — als auch, keine Antinomie; es giebt zwiſchen contradictoriſchen Sätzen nur ein entweder — oder, eine Disjunction. Das Dilemma und die Antinomie beweiſen, wie wir oben gezeigt haben, die Unmöglichkeit eines Begriffs. Damit iſt ſchon erklärt, wie contradictoriſche Sätze beide wahr und beide falſch ſein können. Man braucht nur einen unmöglichen Begriff zu ſetzen, eine unmögliche Annahme zu machen. Wenn ich einen viereckigen Cirkel fingire, ſo iſt es ein leichtes Spiel, die contradictoriſchen Merkmale rund und nicht-

---

daß die Sätze derſelben unbeweisbar und darum unfähig ſind, eine Antinomie zu bilden. Sie haben in der That nicht einmal die kantiſchen Beweiſe jener Sätze widerlegt, geſchweige deren Beweisbarkeit überhaupt; ſie haben das nicht einmal an der erſten Antinomie geleiſtet, geſchweige an allen.

rund beide von dieſem Undinge ſowohl zu bejahen als zu verneinen. In dem viereckigen Cirkel liegt die Unmöglichkeit der Annahme, die unſtatthafte Bedingung, offen zu Tage, ſo daß in dieſem Falle der Widerſinn keinen verblendet. Aber die widerſprechenden Merkmale können tiefer liegen, ſo daß einiges Nachdenken erfordert wird, ſie zu entdecken. In dieſem Falle entſtehen die Blendwerke der Dilemmen und Antinomien, die Trugbeweiſe und logiſchen Räthſel, die bekanntlich ſchon die ſophiſtiſche Kunſt der Alten ausſindig gemacht hatte.

b. Der Schein der Contradiction (dialektiſche Oppoſition).

Wir wollen die Sache an einem Beiſpiele veranſchaulichen. Ein Begriff, der weder A noch Nicht-A ſein kann, iſt nichts. Ein Ding, von dem weder Bewegung noch deren contradictoriſches Gegentheil ausgeſagt werden kann, iſt unmöglich. Durch dieſes Dilemma wollte man die Unmöglichkeit Gottes beweiſen. Bewegung iſt Veränderung des Orts, Ruhe iſt Beharrlichkeit im Ort, beides iſt Daſein im Raum. Alles räumliche Daſein iſt entweder in Bewegung oder in Ruhe; wenn es keines von beiden iſt, ſo iſt es nichts. Alſo iſt das Daſein Gottes nur in dem Falle unmöglich, wenn es ein räumliches Daſein iſt. Nur unter dieſer Vorausſetzung gilt jenes widerlegende Dilemma. Es gilt nicht, denn jene Annahme iſt unmöglich. Es iſt ein Scheindilemma, denn jene unmögliche Annahme iſt verſteckt. Bewegung und Ruhe ſind contradictoriſche Prädicate nur in Rückſicht des räumlichen Daſeins. Auf Gott übertragen, ſind ſie gar nicht mehr contradictoriſch, hier ſchließen ſie die Möglichkeit des Dritten nicht aus, ſondern ein. Wenn es zwiſchen Entgegengeſetzten ein Drittes giebt, ſo ſind jene nicht contradictoriſch, ſondern conträr, und conträre Gegenſätze können ebendeßhalb beide falſch,

aber nicht beide wahr sein. In Rücksicht der Körper sind Bewegung und Ruhe contradictorische Gegensätze, in Rücksicht Gottes conträre; im ersten Fall giebt es zwischen ihnen kein Drittes, im anderen Fall giebt es zwischen ihnen ein Drittes: überhaupt in keinem Ort, in keinem Raume sein. Ruhe sei Beharrlichkeit im Ort. Was ist das contradictorische Gegentheil der Ruhe? Ein Solches, das in keinem Orte beharrt, entweder weil es überhaupt in keinem Orte ist, oder weil es in seinem Orte nicht beharrt, sondern diesen Ort verändert d. h. sich bewegt. Es sind also in dem bezeichneten Falle gar nicht contradictorische Gegensätze vorhanden, sondern conträre, die bloß den Schein der contradictorischen haben. Diese nur scheinbar contradictorischen Urtheile, die im Grunde conträre sind, nennt Kant „die dialektische Opposition" im Unterschiede von der analytischen, welche den gegebenen Begriff vollkommen verneint.

c. Die Scheincontradiction in den Antinomien.

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte die Antinomien, so erklärt sich sehr leicht das logische Räthsel. Ihre Gegensätze sind nur contradictorisch unter einer unstatthaften Bedingung, sie sind nur scheinbar contradictorisch; im Grunde sind sie conträr. Sie schließen das Dritte nicht aus, sondern ein.

Jede gegebene Größe ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Hier giebt es kein Drittes. Dieser Gegensatz gilt von dem Weltganzen, wenn dasselbe eine gegebene Größe ist. Aber wenn es eine gegebene Größe nicht ist? Wenn dieser dritte Fall stattfände, so wäre der obige Gegensatz nicht contradictorisch, sondern conträr, er wäre, was Kant eine „dialektische Opposition" nennt. Die Welt ist begrenzt. Man verneine den Satz contradictorisch, so lautet der Gegensatz: die Welt ist ein Nichtbegrenz-

tes (als unendliches Urtheil), d. h. die Welt iſt entweder gar keine gegebene Größe oder eine unbegrenzte. Mit anderen Worten, das contradictoriſche Gegentheil hat zwei Fälle, während es in der Antinomie den Schein annimmt, als ob es nur einen hätte. Und jener dritte Fall iſt nicht bloß möglich, ſondern gilt in der That bei unſerer Antinomie. Das Weltganze iſt keine gegebene Größe. Oder die Größe überhaupt müßte etwas außer unſerer Anſchauung und unabhängig von dieſer Gegebenes ſein. Raum und Zeit, als worin allein Größen ſein können, müßten unabhängig von unſerer Anſchauung an ſich da ſein: eine Unmöglichkeit, welche die kritiſche Philoſophie bewieſen, deren Gegentheil ſie in ihrer Grundlage feſtgeſtellt hat. Daraus erklärt ſich, warum die gegebene Weltgröße — dieſer viereckige Cirkel — contradictoriſch beurtheilt werden kann, warum die contradictoriſchen Urtheile beide wahr ſcheinen und beide falſch ſind: ſie ſind, genau betrachtet, gar keine contradictoriſchen Urtheile.

Genau dieſelbe Bewandtniß hat es mit allen übrigen Antinomien. Wenn die Theile der Welt eine gegebene Menge oder Größe ſind, ſo muß ihre Größe entweder begrenzt (einfache Theile) oder nicht begrenzt (bloß zuſammengeſetzt) ſein. Wenn die Urſachen zu einer Erſcheinung eine gegebene Reihe ausmachen, ſo muß dieſe entweder ein erſtes Glied haben (Cauſalität durch Freiheit), oder ſie kann ein ſolches erſtes Glied nicht haben (bloß natürliche Cauſalität). Wenn die Bedingungen zu einem Daſein gegeben ſind, ſo muß die Reihe dieſer Bedingungen entweder begrenzt ſein (unbedingtes, nothwendiges Daſein), oder ſie iſt nicht begrenzt (bloß zufälliges Daſein).

Ueberall ſtoßen wir auf dieſelbe unmögliche Annahme: wenn das Weltall gegeben iſt, wenn es unabhängig von uns als Ding an ſich exiſtirt, wenn alſo das Ding an ſich eine Erſcheinung iſt,

wenn die Idee eines Ganzen als ein erkennbares Object ſich vorfindet! Wenn man dieſe Annahme einräumt, ſo haben die contradictoriſchen Sätze der rationalen Kosmologie beide Recht. So erklären ſich die Antinomien, die auf jener unmöglichen Annahme, welche der transſcendentale Schein vorſpiegelt, ſämmtlich beruhen. Wenn man die Annahme nicht einräumt, den Schein zerſtört, der ſie herbeiführt, ſo haben die contradictoriſchen Urtheile beide Unrecht, ſo gilt ſowohl die ſkeptiſche als kritiſche Entſcheidung: ſie ſind nicht contradictoriſche, ſondern conträre Gegenſätze, die auch logiſch genommen beide falſch ſein können. So erklärt ſich das logiſche Räthſel*).

5. Summariſche Auflöſung. Die Weltidee als regulatives Princip**)

Jetzt iſt klar, wie ſich ſämmtliche Antinomien auflöſen. Das Weltall iſt in keinem Falle gegeben, denn es iſt kein Gegenſtand der Anſchauung, keine Erſcheinung, ſondern ein Ding an ſich, eine Idee; es iſt nicht unabhängig von uns als ein Ganzes an ſich vorhanden, ſondern dieſes Ganze iſt unſere Zuſammenſetzung, unſere Verknüpfung. Wir ſind es, welche die Welt als Ganzes, als Zuſammenhang der Erſcheinungen, als geſetzmäßige Ordnung der Dinge machen, wir machen ſie durch die Erfahrung, und da wir das vollſtändige Ganze niemals erfahren oder das Ganze niemals vollſtändig erfahren können, ſo iſt das Weltall uns niemals gegeben, wohl aber ſtets *aufgegeben*, und unſere Wiſſenſchaft, indem ſie ſich unaufhörlich erweitert und ſyſtematiſch

*) Kr. d. r. V. Antin. d. r. V. VII Abſchn. — Bd. II. S. 396—400. Vgl. Proleg. III Th. §. 52. b.

**) Kr. d. r. V. Ant. d. r. Vern. VIII Abſchn. — Bd. II. S. 400—406.

ordnet, ist die fortwährende Lösung dieser nie völlig zu lösenden Aufgabe.

Unsere Erkenntniß wird durch die Idee des Weltganzen nicht begründet, sondern nur fortgesetzt und auf ein unaufhörlich zu erstrebendes, obwohl nie zu erreichendes Ziel gerichtet. Mit anderen Worten: die Aufgabe des Weltalls macht die Erkenntniß nicht, sondern nöthigt dieselbe fortzuschreiten, sie ist nicht deren Bedingung, sondern Richtschnur, nämlich die Regel des beständigen Fortschritts sowohl in materialer als formaler Hinsicht. Oder wie sich Kant ausdrückt: die kosmologische Idee ist in Rücksicht unserer Erkenntniß kein constitutives, sondern ein regulatives Princip. Der Irrthum aller Antinomien war der Gebrauch dieser Idee als eines constitutiven Princips. Die Auflösung aller Antinomien ist der regulative Gebrauch der kosmologischen Idee in ihren vier Fällen.

Also sämmtliche Antinomien in allen ihren Sätzen unterliegen einem verneinenden Richterspruche, sofern sie Verstandeseinsichten, bewiesene Sätze, contradictorische Urtheile sein wollen. Keines ihrer Urtheile ist eine wirkliche Verstandeseinsicht, keines ist ein richtiger Schlußsatz, keines eine wirklich contradictorische Verneinung (analytische Opposition) seines Gegentheils. Die Entgegensetzung war in allen Fällen nur unter einer unmöglichen Annahme contradictorisch; diese Annahme aufgehoben, war sie conträr. Die kosmologische Idee ist nur eine Regel zum Fortschritte der erfahrungsmäßigen Wissenschaft, in keinem Falle deren Object. Die rationale Kosmologie ist mithin unmöglich. Keiner ihrer Sätze ist ein Erkenntnißurtheil.

Zwölftes Capitel.

Unterschied der Antinomien. Die Freiheit als kosmologisches Problem.

I.

Die mathematischen und dynamischen Antinomien.

Das Weltganze darf nur als Idee oder Ding an sich, nie als etwas Gegebenes oder als Erscheinung betrachtet werden. Vergleichen wir mit diesem Gesichtspunkte die Antinomien, so werden wir nicht, wie bisher, dieselben summarisch behandeln und gleichförmig verneinen können. Alle Antinomien unterliegen dem gemeinschaftlichen Irrthume, daß sie das Weltganze beurtheilen, als ob es ein erkennbares Object oder eine Erscheinung wäre. Aber die Antinomien unterscheiden sich darin sehr wesentlich, daß die einen das Weltall in einer Weise vorstellen, in welcher es nie etwas anderes sein kann als Erscheinung, während die anderen das Weltall in einer solchen Weise nehmen, daß es nicht Erscheinung zu sein braucht. In die Antinomien der ersten Art werden wir deßhalb, auch wenn sie ihre dogmatische Form aufgeben, gar keinen Sinn, in die Antinomien der zweiten Art dagegen einen richtigen Sinn einführen können, sobald wir sie nicht mehr als dogmatische Erkenntnißsätze behandeln. Von je-

nen Antinomien werden wir urtheilen, daß ihre Sätze in jedem Sinne falsch sein müssen; von diesen dagegen, daß ihre Sätze in einem gewissen Sinne, der natürlich der dogmatische nicht ist, beide wahr sein können.

Unterscheiden wir zuvörderst die Antinomien. Die beiden ersten beziehen sich auf die Größe der Welt und die Menge ihrer Bestandtheile, also in beiden Fällen auf eine Größenbestimmung rücksichtlich des Weltalls. Die beiden letzten beziehen sich auf die Ursachen der Erscheinungen, auf die Bedingungen ihres Daseins, also in beiden Fällen auf eine Causalverknüpfung. Die Zusammensetzung von Größen und die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen sind zwei Synthesen ganz verschiedener Art. In der ersten werden gleichartige, in der zweiten ungleichartige Vorstellungen verbunden. In dieser Rücksicht unterscheiden sich die Antinomien, wie die Grundsätze des reinen Verstandes, mit denen sie an dem Leitfaden der Kategorien parallel laufen. Die beiden ersten Antinomien sind „mathematisch", die beiden anderen „dynamisch".

Dieser Unterschied fällt mit dem oben angedeuteten zusammen. Die mathematischen Antinomien beurtheilen das Weltall nur als Erscheinung, sie können es nach der ganzen Art ihrer Vorstellungsweise nicht anders beurtheilen, sie müssen die Idee desselben in eine Erscheinung verwandeln, daher können sie gar nicht berichtigt und in einem kritisch-bejahenden Sinne aufgelöst werden. Dagegen die dynamischen Antinomien beurtheilen zwar auch das Weltall, als ob es Erscheinung (erkennbares Object) wäre, aber sie brauchen es nach der Art ihrer Synthese nicht so zu beurtheilen, sie können sich in kritisch-bejahender Weise auflösen lassen.

Das Weltall ist nur Idee, nie Erscheinung. Größe ist

immer Gegenſtand oder Product der Anſchauung, ſie iſt unabhängig von der Anſchauung nichts, ſie iſt immer Erſcheinung. Die Größe des Weltalls iſt darum ein erſcheinendes Ding an ſich, ein viereckiger Cirkel, ein vollkommenes Unding. Ding an ſich und Erſcheinung ſind grundverſchieden. Eine Syntheſe, die nur Gleichartiges verknüpft, wie die mathematiſche, kann Ding an ſich (Idee) und Erſcheinung in keine mögliche Verbindung bringen. Die mathematiſchen Antinomien ſetzen dieſe unmögliche Verbindung voraus, ſie ſetzen die Weltgröße voraus als ihr zu beurtheilendes Object.

Dagegen Urſache und Wirkung ſind ungleichartig. Es wäre möglich, daß ſie vollkommen ungleichartig ſind, daß die Wirkung eine Erſcheinung iſt, deren Urſache ein Ding an ſich ſein könnte. Eine Idee kann nie Erſcheinung ſein; dieſe Verbindung iſt der handgreifliche logiſche Widerſpruch: darum kann eine Idee (das Weltall) nie Größe ſein. Aber es iſt kein logiſcher Widerſpruch, daß eine Idee Urſache einer Erſcheinung, Bedingung eines ſinnlichen Daſeins iſt. Nothwendig iſt, daß jede Erſcheinung eine andere Erſcheinung zu ihrer Urſache hat; dieſe Nothwendigkeit iſt das nie aufzuhebende Geſetz der natürlichen Cauſalität. Möglich iſt, daß eine Erſcheinung zugleich eine Idee zur Urſache hat, d. h. eine unbedingte Urſache oder Cauſalität durch Freiheit.

Weltall und Größe reimen ſich nie zuſammen; die Sätze der mathematiſchen Antinomien, welche die Weltgröße zum Gegenſtande haben, ſind deßhalb unter allen Umſtänden falſch. Ihre Vorausſetzung iſt widerſinnig. Dagegen Nothwendigkeit und Freiheit können ſich wohl zuſammenreimen. Die Sätze der dynamiſchen Antinomien können deßhalb in einem gewiſſen Sinne, der natürlich der dogmatiſche nicht iſt, beide wahr ſein. Mit anderen Worten: die Sätze der beiden erſten Antinomien

müſſen contradictoriſch und falſch ſein, weil ſie Widerſprechendes in demſelben Begriffe vereinigen. Die Sätze der beiden letzten Antinomien brauchen weder contradictoriſch noch falſch zu ſein, weil ſie Vereinbares behaupten. Im erſten Fall entſteht die Antinomie, weil Widerſprechendes vereinigt wird; im anderen Fall entſteht ſie, weil Vereinbares in Widerſpruch geſetzt wird. Dort iſt die Antinomie nothwendig, hier iſt ſie es nicht*).

II.

Die Freiheit als kosmologiſches Problem.

1. Freiheit und Natur.

Damit kommen wir in der Auflöſung der Antinomien auf den letzten und ſchwierigſten Punkt. Das Ding an ſich kann niemals Größe ſein, denn Größe iſt allemal Erſcheinung, aber es kann in einem gewiſſen Sinn Urſache einer Erſcheinung ſein, denn die Urſache iſt von der Wirkung verſchieden; warum ſoll ſie nicht grundverſchieden ſein können?

Setzen wir, was die Erfahrung und die Grundſätze des Verſtandes fordern, daß alle Urſachen nur Erſcheinungen, alſo bedingte Urſachen oder Wirkungen ſind, denen andere Erſcheinungen als Urſachen vorausgehen, ſo iſt in dieſer Kette der natürlichen Cauſalität jede Erſcheinung vollkommen bedingt und das Vermögen der Freiheit vollkommen ausgeſchloſſen.

Setzen wir, was die dogmatiſche Philoſophie annimmt, daß alle Erſcheinungen Dinge an ſich ſind, ſo läßt ſich (wie ausführlich gezeigt worden) weder Natur noch Erfahrung erklären,

*) Kr. d. r. Vern. Ant. d. r. V. IX Abſchn. Schlußanmerkung zur Auflöſung der mathematiſch-transſcendentalen und Vorerinnerung zur Auflöſung der dynamiſch-transſcendentalen Ideen. Vgl. über die math. Antinom. Proleg. III Th. §. 52. c.

aber auch die Freiheit ist dann unmöglich, denn jedes Ding, an sich genommen, ist bedingt durch alle anderen. Die dogmatischen Philosophen haben vermöge ihrer Grundvoraussetzung die Freiheit niemals erklären, sondern nur verneinen können.

Also steht die Sache, wie folgt: wenn alle Ursachen lediglich Erscheinungen (bedingte Ursachen) sind, so giebt es nur Natur und keine Freiheit; wenn alle Erscheinungen Dinge an sich (etwas außer unserer Vorstellung) sind, so giebt es weder Natur noch Freiheit. Also hat die Möglichkeit der Freiheit nur den einzigen Fall, daß die Erscheinungen bloß Vorstellungen, dagegen ihre Ursache keine Vorstellung, sondern Ding an sich ist oder Idee.

Die erste Bedingung der Freiheit ist demnach, daß eine Idee Ursache sein oder Causalität haben kann; die zweite Bedingung ist, daß die Wirkung dieser Ursache erscheint, also in das Reich der Natur gehört; die dritte Bedingung ist, daß die Causalität durch Freiheit und die natürliche Causalität [Freiheit und Natur] vollkommen übereinstimmen. Wird die Natur aufgehoben, so wird die Erscheinung in ein Ding an sich verwandelt und eben dadurch auch die Freiheit aufgehoben.

So viel ist klar, daß die Natur die Freiheit nicht ausschließt, daß diese beiden sich nicht contradictorisch zu einander verhalten, daß kein Widerstreit in diesem Punkte besteht, also auch keine Antinomie. Oder wie sich Kant ausdrückt: Natur und Freiheit bilden keine Disjunction.

Zwei Dinge, die sich nicht widerstreiten, können vereinigt sein. Sie sind darum noch nicht vereinigt. Wie also soll die mögliche Vereinigung beider gedacht werden? In keinem Falle ist sie Gegenstand einer möglichen Erkenntniß, denn alle Gegenstände möglicher Erkenntniß sind Erfahrungsobjecte oder Erschei-

nungen; die Freiheit ist niemals Erscheinung. Von einer Erkenntniß der Freiheit ist nicht die Rede, sondern bloß von der Art und Weise, wie sie in Uebereinstimmung mit der Natur und Erfahrung gedacht werden müsse, nur von der möglichen Verbindung zwischen der Freiheit als Idee und der Natur als Erscheinung, von dem „empirischen Gebrauche", der von jenem regulativen Princip gemacht werden kann.

Das Problem der Freiheit, dieses schwierigste aller speculativen Probleme, zerlegt sich in folgende Fragen: 1) was ist die Idee der Freiheit? 2) was nöthigt uns, diese Idee zu behaupten, da wir sie als Object niemals behaupten können? 3) wie läßt sich allein diese Idee mit der Natur in Verbindung denken? Es handelt sich nicht um die Erkennbarkeit, sondern bloß um die Denkbarkeit dieser Verbindung.

2. Die Freiheit als transscendentales Princip.

Die Freiheit ist erklärt worden als unbedingte Causalität, als eine Ursache, welche nicht erscheint, also auch nicht in der Reihe der Begebenheiten angetroffen werden kann, sondern ein Vermögen bildet, eine Reihe von Begebenheiten schlechthin aus sich oder ganz von vorn anzufangen. Dieses Vermögen der Initiative oder der ursprünglichen Handlung bezeichnet Kant als „die transscendentale Freiheit". Negativ ausgedrückt, ist dieses Vermögen unabhängig von allen natürlichen Bedingungen; positiv ausgedrückt, ist es der voraussetzungslose Anfang einer Reihe von Begebenheiten: das Vermögen der ursprünglichen Handlung.

Setzen wir, daß jede Handlung durch natürliche Ursachen vollkommen bedingt ist, so erfolgt sie mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit, sie kann nicht anders sein als sie ist, und es ist ganz ungereimt, zu verlangen, daß sie anders hätte sein sollen. Es

giebt dann nur die Nothwendigkeit der Naturerscheinung und gar keine Freiheit der Handlung, keine praktische Freiheit, keinen Willen, der unabhängig wäre von sinnlichen Bedingungen. Der Wille, der an die sinnlichen Bedingungen gebunden ist und durch diese widerstandslos necessitirt wird, ist unfrei. Der Wille, der von sinnlichen Bedingungen wohl bestimmt und geneigt, aber nicht gezwungen wird, ist frei. Jener unfreie Wille ist das „arbitrium brutum", dieser freie das „arbitrium liberum". Der letztere hat die praktische Freiheit: er handelt so, er hätte auch anders handeln können und im gegebenen Falle vielleicht anders handeln sollen. Man sieht leicht, daß auf dem Vermögen der praktischen Freiheit allein die Möglichkeit des moralischen Handelns beruht und die Möglichkeit, Handlungen moralisch zu beurtheilen.

Nun leuchtet sofort ein, daß, wenn alle Causalität bedingt ist, wenn es also keine unbedingte Causalität, keine transscendentale Freiheit giebt, auch keine praktische Freiheit, kein freier Wille, kein sittliches Handeln, keine zurechnenden Urtheile möglich sind. Wenn daher der praktischen Freiheit in irgend einer Erscheinung der Welt ein Recht eingeräumt, wenn irgend welche Handlungen moralisch beurtheilt werden sollen, so muß die Freiheit im transscendentalen Sinne gelten.

Aber wie kann diese Freiheit mit der Natur zusammenbestehen? Wie können wir diese Freiheit behaupten, ohne deßhalb den Zusammenhang der Natur und deren Gesetze, d. h. die Natur selbst, zu verneinen? Es giebt keine Natur ohne Continuität der Erfahrung. Diese Continuität hört auf, wenn an irgend einem Punkte die Kette der Dinge reißt und eine unbedingte Handlung sich einmischt. Es hieße, die natürlichen Ursachen (und damit die Natur selbst) verneinen, wenn irgendwo

unbedingte Urſachen an ihre Stelle treten ſollen. Dieſe letzteren dürfen daher in den Naturlauf der Dinge nicht eingreifen, ſie dürfen nirgends eintreten in die Reihe der natürlichen Begebenheiten und dieſe Reihe unterbrechen, ſie dürfen nirgends die Naturgeſetze intercediren. Wenn unbedingte Urſachen überhaupt möglich ſind, ſo können ſie ſelbſt nicht in der Zeit ſein, und doch müſſen ſie als Urſachen wirken, doch müſſen ihre Wirkungen, wie alle Wirkungen, in der Zeit erſcheinen und damit in die Natur und deren geſetzmäßigen und unverletzlichen Lauf eintreten. In dieſem Punkte liegt die außerordentliche Schwierigkeit der Sache. Wir faſſen das Problem zunächſt in die beſtimmte Formel *).

3. Empiriſche und intelligible Urſache (Charakter).

Jede Erſcheinung in der Natur hat eine empiriſche Urſache, welche ſelbſt Wirkung einer anderen empiriſchen Urſache iſt. Die unbedingte Urſache iſt keine Erſcheinung, alſo nicht empiriſch, ſondern intelligibel. Jede Erſcheinung hat ihre empiriſchen Urſachen und iſt ſelbſt eine empiriſche Urſache anderer Erſcheinungen. Dieſe ſtrenge Geſetzmäßigkeit erlaubt nicht die mindeſte Anfechtung, nicht den kleinſten Eintrag, ohne daß die Natur ſelbſt und mit ihr die Möglichkeit aller Erkenntniß verneint wird. Jede Urſache wirkt nach einem beſtimmten Geſetze; in dieſer ihrer Wirkungs- oder Handlungsweiſe unterſcheidet ſich eine Erſcheinung von der anderen: dieſes Geſetz, nach welchem die beſtimmte Urſache wirkt, heiße deren „Charakter". Es wird alſo der empiriſche Charakter von dem intelligibeln eben ſo unterſchieden

*) Kr. d. r. V. Ant. d. r. V. IX Abſchn. III. Auflöſung der kosmologiſchen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen. — Bd. II. S. 416—420. Vergl. Proleg. III Theil. §. 53.

werden müſſen, wie vorher empiriſche und intelligible Urſache („intelligible und ſenſible Cauſalität"). Die ganze Frage nach einer möglichen Verbindung zwiſchen Natur und Freiheit faßt ſich demnach in die Formel zuſammen: wie vereinigt ſich der intelligible Charakter mit dem empiriſchen? In dieſer Formel begreift Kant das Problem der Freiheit. Wie vorher dem pſychologiſchen Probleme, ſo giebt er hier dem kosmologiſchen ſeinen richtigen und tiefſten Ausdruck.

4. Der intelligible Charakter als kosmologiſches Princip.

Man kann das ſchwierige Problem, das Kant ſelbſt als ſehr ſubtil und dunkel bezeichnet, vollſtändig verwirren, wenn man es ſofort unter den moraliſchen Geſichtspunkt ſtellt, die praktiſche Freiheit im Menſchen ohne weiteres behauptet, die transſcendentale Freiheit auf die letztere einſchränkt und demnach die ganze Lehre vom intelligibeln Charakter bloß auf den Menſchen bezieht. So leicht und platt iſt die Sache nicht, denn die praktiſche Freiheit kann ohne die transſcendentale gar nicht angenommen werden. Dieſe letztere aber iſt kein anthropologiſcher oder pſychologiſcher Begriff, ſondern eine Weltidee, die als ſolche entweder auf gar keine oder auf alle Erſcheinungen ohne Ausnahme geht. Man meine alſo ja nicht, daß etwa gewiſſe Erſcheinungen nur empiriſche, gewiſſe andere dagegen (etwa die Menſchen) auch intelligible Charaktere wären, als ob der intelligible Charakter eine beſondere Auszeichnung, einen Claſſenunterſchied der Erſcheinungen enthielte, als ob er eine beſondere Gattung ausmachte, ein beſonderes Merkmal gewiſſer Erſcheinungen. Ein ſolches Merkmal könnte doch nur durch Erfahrung erkannt werden. Als Gegenſtände der Erfahrung oder als Erkenntniß-

objecte ſind alle Erſcheinungen nur empiriſche Charaktere, nie intelligible. Man würde mithin die ganze Frage verwirren und das kosmologiſche Problem nicht von fern verſtanden haben, wenn man ſich einbilden wollte, der intelligible Charakter ſei die menſchliche Freiheit. Kant deutet allerdings auf die letztere am ſichtbarſten hin, braucht ſie als Beiſpiel und moraliſches Zeugniß, aber in der Sache ſelbſt redet er nicht von der menſchlichen Freiheit, ſondern von der Welt als Freiheit, von der Freiheit als Weltprincip, als kosmologiſcher Idee, die er von der pſychologiſchen ſehr wohl unterſcheidet. Sollte der intelligible Charakter nur inneren Erſcheinungen zu Grunde gelegt werden können, ſo müßte und würde Kant dieſen Begriff unter den Paralogismen der reinen Vernunft und nicht unter deren Antinomien behandelt haben*).

5. Die Vereinigung des intelligiblen und empiriſchen Charakters als kosmologiſches Problem.

Soll alſo Freiheit und Natur vereinigt ſein, ſo muß jede Erſcheinung empiriſcher Charakter und zugleich intelligibler ſein können. Als empiriſcher Charakter iſt ſie nichts anderes als Naturerſcheinung (causa phaenomenon), in ihren Handlungen durch natürliche Urſachen bedingt, Glied in der Kette der Dinge, in deren Zeitfolge ſie entſteht und vergeht, ein Gegenſtand der Erfahrung oder der Verſtandeserkenntniß, der als ſolcher nichts Unbedingtes enthält. Als intelligibler Charakter iſt ſie unabhängig von der Zeit, kein Vorſtellungsobject, keine Erſcheinung, alle Zeitfolge, allen Wechſel, alles Entſtehen und Vergehen von

*) Kr. d. r. Vern. Ant. d. r. V. IX Abſchn. III. Möglichkeit der Cauſalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allg. Geſetze der Naturnothwendigkeit. — Bd. II. S. 420—423.

ſich ausſchließend, ſchlechthin unbedingt und urſprünglich in ihren Handlungen. Es muß mithin daſſelbe Subject als empiriſcher und intelligibler Charakter, dieſelben Handlungen als Folgen aus beiden, zugleich als Naturbegebenheiten und Thaten der Freiheit betrachtet werden können. Dieſe Vereinigung beider Charaktere in demſelben Subjecte, dieſe Doppelurſache aller Handlungen, läßt ſich nur in einer möglichen Form denken. Offenbar können ſich die beiden Charaktere nicht um daſſelbe Subject ſtreiten, ſie können einander nicht widerſprechen, ſie treffen ſich nicht, wenn der Ausdruck erlaubt iſt, auf derſelben Ebene und können darum nicht wie concurrente Kräfte zuſammenwirken zu gemeinſchaftlichen Handlungen. Der empiriſche Charakter bewegt ſich durchgängig auf dem Schauplatze der Zeit; der intelligible erſcheint nie auf dieſem Schauplatze. Mithin kann die mögliche Verbindung beider Charaktere nur ſo gedacht werden, daß alles, was in dem Subjecte geſchieht, die ganze Reihe ſeiner Handlungen als Begebenheiten in der Zeit lediglich Folgen ſind des empiriſchen Charakters, der die gemeinſchaftliche und natürliche Urſache aller dieſer Handlungen bildet, der empiriſche Charakter ſelbſt aber eine Folge iſt des intelligiblen: eine Folge, die alle Zeitfolge ausſchließt.

Auf dieſe Weiſe würden wir alle Begebenheiten nur aus dem empiriſchen Charakter ableiten, alſo die Continuität und den Text der Erfahrung in keinem Punkte unterbrechen und dem Naturgeſetze auch nicht den kleinſten Abbruch thun. Wenn wir dem empiriſchen Charakter ſelbſt den intelligiblen als zeitloſe Urſache zu Grunde legen, ſo wird dadurch der Zeitlauf der Begebenheiten, alſo die Erfahrung, nicht geſtört und jeder Widerſtreit zwiſchen Natur und Freiheit vermieden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Verbindung des intelligibeln und empiriſchen Charakters nicht als ein Erkenntnißurtheil ausgeſprochen wird,

ſie enthält nur die Regel (regulatives Princip), wie jene Verbindung gedacht werden kann. Dieſe Regel ſagt: die bezeichnete Form iſt die einzige, in welcher Natur und Freiheit ſich nicht widerſprechen. Da die Natur unmittelbar gewiß iſt, alſo unleugbar feſtſteht, ſo iſt jene Form die einzig mögliche, um die Freiheit in der Welt zu behaupten.

Die ganze Frage der Freiheit geht demnach auf dieſen Punkt: wie kann der intelligible Charakter den empiriſchen machen? Wie kann der empiriſche durch den intelligiblen begründet ſein? Oder mit anderen Worten: wie kann die Urſache einer Erſcheinung als Ding an ſich, wie kann dasſelbe Subject zugleich als Erſcheinung und als Ding an ſich gedacht werden? In dieſer Form bleibe das kosmologiſche Problem ſtehen. Es entſpricht genau dem pſychologiſchen: wie kann in einem denkenden Subject äußere Anſchauung, die des Raums, ſtattfinden? Dieß ſind die Formen, worin wohlverſtanden beide Probleme gefaßt ſein wollen, deren Auflöſung im Wege der Erkenntniß nicht möglich iſt *).

6. Der intelligible Charakter als Vernunftcauſalität (Wille).

Aber wie iſt es möglich, muß man fragen, daß unter dem kritiſchen Geſichtspunkte die Urſache einer Erſcheinung überhaupt als Ding an ſich gedacht wird? Wie iſt der intelligible Charakter auch nur denkbar? Muß nicht die Urſache jeder Erſcheinung ſelbſt Erſcheinung ſein? Gilt der Begriff der Urſache nicht bloß von Erſcheinungen, von Gegenſtänden der Erfahrung, auf die er vermöge ſeines Schemas eingeſchränkt werden mußte? Wie alſo

*) Ebendaſelbſt. Ant. d. r. V. IX Abſchn. III. Erläuterung u. ſ. ſ. Bd. II. S. 423 flgd.

kann ein Ding an ſich als Urſache gedacht werden? Mit anderen Worten: wie kann eine Idee, ein reiner Vernunftbegriff, Cauſalität haben?

Es iſt früher erklärt worden, wie die Vernunft (Verſtand) den Begriff der Cauſalität erzeugt und durch dieſen Begriff Erfahrungen macht. Jetzt iſt die Frage, wie die Vernunft ſelbſt Cauſalität haben, wie ſie ſelbſt Urſache ſein kann?

Cauſalität iſt in allen Fällen Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit. Das gilt von der unbedingten (intelligibeln) Cauſalität ſo gut als von der bedingten (natürlichen). Die letztere ſchließt jede Freiheit aus, während die erſte ſie einſchließt. Das Geſetz, welches die Freiheit der Handlung ausſchließt, iſt ein ſolches, von dem nicht abgewichen werden kann: das Naturgeſetz. Das Geſetz, welches die Freiheit einſchließt, iſt ein ſolches, von dem abgewichen werden kann: das Sittengeſetz. Das Naturgeſetz ſagt: es muß geſchehen; das Freiheitsgeſetz ſagt: es ſoll geſchehen. Das Sollen drückt auch die Nothwendigkeit einer Handlung aus, aber einer Handlung, deren Subject der Wille iſt. Sollen iſt nothwendiges Wollen. In den natürlichen Begebenheiten, in den mathematiſchen Verhältniſſen hat das Sollen gar keinen Sinn. Es hat einen Sinn in den moraliſchen Handlungen, die ohne das Freiheitsgeſetz aufhören würden, moraliſch zu ſein. Alſo die Urſache aller moraliſchen Handlungen iſt ein Geſetz der reinen Vernunft, eine Idee, eine intelligible Urſache. Moraliſche Handlungen ſind mithin nur möglich, wenn die Vernunft Cauſalität hat. Aber ſie können hier nicht als Beweisgrund, ſondern nur als Beiſpiel dienen, um zu veranſchaulichen, wie die Vernunft Cauſalität haben kann.

Denn die intelligible Urſache ſoll nicht auf die moraliſchen Handlungen eingeſchränkt ſein. Als kosmologiſches Problem gilt

ſie von allen Erſcheinungen. Wenn nun die intelligible Urſache nichts anderes ſein kann, als ein nothwendiger Wille, ſo muß es der Wille ſein, der allen Erſcheinungen, allen Vorſtellungen zu Grunde gelegt werden muß. Und hier iſt derjenige Punkt der kantiſchen Philoſophie, aus welchem Schopenhauer die ſeinige ableitet. Die wahre Auflöſung des kosmologiſchen Problems, welche Kant für unmöglich erklärt und darum zurückhält, iſt nach Schopenhauer „die Welt als Wille". Raum, Zeit, Cauſalität erklären „die Welt als Vorſtellung". Der intelligible Charakter erklärt „die Welt als Wille". Daraus erklärt ſich, warum Schopenhauer unter allen Philoſophen auf Kant, unter allen kantiſchen Unterſuchungen auf die transſcendentale Aeſthetik und die Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter das größte Gewicht legt. Die letztere gilt ihm als die größte aller Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinns*).

7. Der intelligible Charakter und die Vernunftkritik.

Kant mußte den Begriff einer intelligibeln Urſache faſſen; er mußte offenbar nach einem Grunde fragen, der die Vorſtellungen macht. Ein anderes iſt der Grund, der eine Vorſtellung bedingt, indem er ihren Zeitpunkt beſtimmt, ein anderes der Grund, der die Vorſtellung ſelbſt hervorbringt. Der erſte Grund iſt die empiriſche, der zweite die transſcendentale oder intelligible Urſache. Die empiriſche Urſache iſt ſelbſt eine Vorſtellung; die intelligible Urſache iſt keine. Da nun unter dem kritiſchen Geſichtspunkte die Erſcheinungen ſämmtlich nichts anderes ſind als Vorſtellungen, ſo mußte der Grund, welcher die Erſcheinungen macht, als intelligible Urſache beſtimmt werden. Die empiriſche

*) Ebendaſelbſt. Anm. d. r. V. IX Abſchn. III. — Bd. II. S. 426 flgd.

Urſache erklärt, warum die Erſcheinung im Laufe der Dinge gerade in dieſem Zeitpunkte, unter dieſen Umſtänden u. ſ. f. hervortritt. Die intelligible Urſache, wenn ſie begriffen werden könnte, würde erklären, warum das vorgeſtellte Daſein dieſe Erſcheinung iſt, dieſer ſo beſtimmte Charakter, dieſe eigenthümliche Individualität.

In dieſem Sinne fordert die kritiſche Philoſophie zu den Erſcheinungen intelligible Urſachen. Und nennen wir dasjenige, das entſchieden Cauſalität hat, obwohl es nie erſcheint, intelligible Urſache, ſo liegt dieſer Begriff der Vernunftkritik ſo nahe, daß ſie ihn aus ſich ſelbſt ſchöpfen und aus ihren eigenen Unterſuchungen darſtellen kann. Was war der Grund der Größen als der Gegenſtände der Mathematik? Raum und Zeit. Und der Grund von Raum und Zeit? Die reine Vernunft ſelbſt, ſofern ſie anſchaut. Raum und Zeit ſind nicht Erſcheinungen, aber Urſachen aller Erſcheinungen; die Vernunft iſt Urſache von Raum und Zeit. Wie die Vernunft dieſe Urſache iſt, das iſt ſchlechterdings unerklärlich. Wenn die Vernunft nicht Urſache ihrer Anſchauungen und Begriffe, wenn dieſe Anſchauungen nicht Urſachen der Erſcheinungen, dieſe Begriffe nicht Urſachen der Erfahrung wären, ſo wären alle Unterſuchungen der Kritik umſonſt, und die ganze Arbeit wäre ohne jene intelligibeln Urſachen, die ſie entdeckt haben will, vollkommen nichtig. Was wollte die Kritik erklären? Die Bedingungen d. h. die Urſachen der Mathematik und Erfahrung. Dieſe Urſachen konnten in keiner Erfahrung, ſondern nur vor aller Erfahrung gegeben ſein; dieſe Urſachen ſind nicht empiriſche, ſondern intelligible. Alſo intelligible Urſachen ſind es, welche die Kritik zu entdecken ſucht: ihre ganze Aufgabe iſt nicht aus dem empiriſchen, ſondern nur aus dem intelligibeln Charakter der Vernunft aufzulöſen. Warum

aber die menſchliche Vernunft dieſen und keinen anderen intelligibeln Charakter hat, warum die Anſchauungen und Begriffe gerade dieſe und keine anderen ſind? Das iſt die abſolute Grenze aller kritiſchen Fragen! Soviel iſt klar: entweder ſind die Entdeckungen der Vernunftkritik keine, oder was ſie entdeckt hat, iſt der intelligible Charakter der menſchlichen Vernunft, alſo deren unbedingte Cauſalität und in dieſem Sinne deren Freiheit. Damit iſt die ſubtile und dunkle Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter aufgehellt und als wohlbegründet im Geiſte der kritiſchen Philoſophie erwieſen.

III.

Das nothwendige Weſen als außerweltlich*).

Es iſt gezeigt, wie die Freiheit als intelligibler Charakter der Natur nicht widerſtreitet, alſo die Sätze der dritten Antinomie einander nicht entgegengeſetzt ſind, ſondern beide bejaht werden können. Aehnlich verhält es ſich mit der letzten Antinomie. Die Bedingung und das bedingte Daſein ſind verſchiedenartig, ſie können grundverſchieden ſein; es iſt denkbar, daß alle Erſcheinungen, deren jede ihrem Daſein nach zufällig iſt, insgeſammt von einem Weſen abhängen, welches nicht zufällig, ſondern nothwendig exiſtirt, nicht Erſcheinung iſt, ſondern Ding an ſich.

Die Abhängigkeit aller Erſcheinungen ſchließt das mögliche Daſein eines nothwendigen Weſens nicht aus, d. h. ſie beweiſt nicht deſſen Unmöglichkeit. Freilich beweiſt ſie auch nicht die Möglichkeit. Sie verbietet nicht, daß man ein ſolches Weſen annimmt; das iſt alles. Da aber kein empiriſches Daſein als

*) Ebendaſelbſt. Ant. d. r. V. IX Abſchn. IV. — Bd. II. S. 434—439.

nothwendig erſcheint, ſo wird das nothwendige Weſen nie als Erſcheinung erkannt, auch nicht als zur Erſcheinung gehörig gedacht werden können. Darin unterſcheidet ſich das nothwendige Weſen von der Cauſalität durch Freiheit. Dieſe Freiheit, der intelligible Charakter, mußte als Grund der Vorſtellungen gedacht werden, alſo als zur Erſcheinung und zur Welt gehörig. Das ſchlechthin nothwendige Weſen dagegen kann nur gedacht werden als zur Welt nicht gehörig, d.h. als ein außerweltliches Weſen. Wenn die Theſis der vierten Antinomie das nothwendige Weſen nur in dieſem Sinne behauptet, und die Antitheſis daſſelbe in dieſem Sinne nicht verneint, ſo iſt zwiſchen den beiden Sätzen kein Widerſpruch mehr vorhanden.

Das nothwendige Weſen, gedacht als ein ſchlechthin außerweltliches, von der Welt ganz unabhängiges, bildet den Begriff Gottes. Es leuchtet ein, daß durch dieſen Begriff keine Erſcheinung vorgeſtellt, keine Erſcheinungen verknüpft, alſo keine Erfahrung oder Erkenntniß gemacht werden kann: der Begriff Gottes iſt kein Verſtandesbegriff. Noch weniger läßt ſich dieſer Begriff aus der Erfahrung ſchöpfen oder durch Erfahrung beweiſen: er iſt kein Erfahrungsbegriff. Mithin kann der Begriff Gottes allein durch bloße Vernunft gebildet, das Daſein Gottes allein durch bloße Vernunft bewieſen werden: der Begriff Gottes iſt daher Idee (Vernunftbegriff); der Beweis vom Daſein Gottes, wenn er überhaupt möglich iſt, kann kein anderer ſein als der ontologiſche. Ob der Beweis möglich iſt, ſteht in Frage. Dieſe Frage zu entſcheiden, iſt die letzte Aufgabe der Kritik.

Dreizehntes Capitel.

Die rationale Theologie und deren Widerlegung. Das Ideal der reinen Vernunft.

I.

Die Gottesidee als Vernunftideal.

1. Der Begriff Gottes.

Unter den Weltbegriffen zeigte ſich zuletzt der eines ſchlechthin nothwendigen Weſens. Dieſer Begriff unterſcheidet ſich auf eine ſehr charakteriſtiſche Weiſe von allen anderen kosmologiſchen Ideen. Vergleichen wir ihn mit den Ideen der Weltgröße, des Weltinhalts, der Welturſache, ſo ſpringt dieſer Unterſchied ſogleich in die Augen.

Die Weltgröße und die einfachen Elementarſubſtanzen der Welt waren in ſich widerſprechende und darum unmögliche Begriffe. Einen logiſchen Widerſpruch dieſer Art führt der Begriff eines ſchlechthin nothwendigen Weſens nicht mit ſich; er iſt denkbar, was jene beiden Begriffe nicht ſind.

Er iſt eben ſo denkbar, als die Idee einer unbedingten Urſache oder der transſcendentalen Freiheit. Während aber die freie Cauſalität gedacht ſein will als zur Welt gehörig, als inwohnender Grund der Erſcheinungen, der ſelbſt nicht erſcheint, als

intelligibler Charakter, so kann das schlechthin nothwendige Wesen nur gedacht werden als nicht zur Welt gehörig, als getrennt und unabhängig von der Kette der Erscheinungen, als außerweltlich. Damit hört diese Vorstellung auf kosmologisch zu sein und wird theologisch; das schlechthin nothwendige, von der Welt unterschiedene Wesen ist kein Weltbegriff mehr, sondern enthält die Bedingungen zu dem Begriff Gottes.

2. Bestimmung des Gottesbegriffs.

Jeder Begriff wird bestimmt durch seine Merkmale. Sind alle Merkmale gegeben, so ist der Begriff vollkommen oder durchgängig bestimmt. Alle denkbaren Prädicate enthalten auch sämmtliche Merkmale eines jeden Begriffs, auch die Merkmale oder Bestimmungen des Gottesbegriffs. Nun sind alle möglichen Prädicate alle bejahenden und alle verneinenden. Die bloß logische Bejahung oder Verneinung ist lediglich formal und daher gleichgültig gegen die Sache oder den Inhalt des Begriffs. Jede Setzung nennt man eine logische Bejahung, ohne Rücksicht auf den Inhalt des Gesetzten, der sehr wohl etwas Negatives, den Mangel eines wirklichen Seins bedeuten kann. Daher unterscheidet Kant die logische Bejahung und Verneinung von der transscendentalen, welche letztere nicht bloß auf die Form des Setzens, sondern auf den Inhalt der Sache geht. Was in diesem Sinne bejaht wird, ist eine wirkliche Realität, ein positives, reales Sein; was in diesem Sinn als Verneinung oder Negation gilt, ist der Mangel (die Abwesenheit oder Schranke) einer solchen Realität.

Wenn es sich daher um die durchgängige Inhaltsbestimmung eines Begriffs handelt, so sind alle möglichen Prädicate, aus denen sie geschöpft wird, alle Realitäten und alle Negationen

nicht in der logiſchen, ſondern in der transſcendentalen oder ſachlichen Bedeutung des Worts. Nun iſt klar, daß ein ſchlechthin nothwendiges Weſen von keinem anderen abhängig, durch kein anderes bedingt ſein kann; vielmehr müſſen alle anderen Weſen von ihm abhängig und bedingt ſein. Wären ſie es nicht, ſo würden dieſe vielen unabhängigen Weſen ſich gegenſeitig einſchränken und eben dadurch bedingen. Es muß alſo das ſchlechthin nothwendige Weſen gedacht werden als der Grund aller übrigen, als das Urweſen, welches zu allen übrigen die reale Möglichkeit enthält, zu dem die eingeſchränkten und beſtimmten Dinge ſich verhalten, wie die Figuren zum Raum. Es muß gedacht werden als der Inbegriff aller möglichen Prädicate. Widerſtreitende Merkmale können demſelben Weſen nicht zugleich zukommen. Mithin kann jenes nothwendige Weſen nicht zugleich alle Realitäten und alle Negationen in ſich begreifen, ſondern entweder die einen oder die anderen. Als der Inbegriff aller Negationen wäre es aus lauter mangelhaften Prädicaten zuſammengeſetzt: folglich kann das nothwendige Weſen nur gedacht werden als der Inbegriff aller Realitäten, als das allerrealſte oder allervollkommenſte Weſen*).

So iſt der Begriff Gottes beſtimmt: er iſt beſtimmt durch alle ſeine Merkmale, dieſe Merkmale ſind alle Realitäten. Was durch alle ſeine Merkmale beſtimmt iſt, iſt durchgängig beſtimmt. Das durchgängig beſtimmte Object iſt allemal das einzelne, nie das allgemeine. Arten und Gattungen enthalten immer nur einen Theil der Merkmale des Individuums; je weniger ſie enthalten, um ſo höher und allgemeiner ſind die Begriffe; ihr Um-

*) Die dogmatiſche Metaphyſik nannte es „omnitudo realitatis", „ens realissimum", Urweſen (ens originarium, ens summum), Quelle aller übrigen (ens entium).

fang wächst in eben dem Maße, als der Inhalt abnimmt. Nur das Individuum ist durchgängig bestimmt, und jeder durchgängig bestimmte Begriff ist die Vorstellung eines Individuums.

Da nun der Gottesbegriff in allen seinen Merkmalen oder durchgängig bestimmt ist, — denn er muß gedacht werden als der Inbegriff aller Realitäten, — so bildet er die Vorstellung eines einzelnen Wesens oder eine „Idee in Individuo". Eine solche Idee nennt Kant ein „Ideal". Die Gottesidee kann nur als Ideal vorgestellt werden. Es ist nicht die Einbildungskraft, welche dieses Ideal erdichtet, sondern die reine Vernunft, die es bildet, sobald sie den Gottesbegriff denkt; und da der Inbegriff aller Realitäten ein solches Einzelwesen ausmacht, das schlechthin einzig in seiner Art ist und seines Gleichen nicht hat, so ist die Gottesidee „das Ideal der reinen Vernunft und zwar deren einziges Ideal"*).

II.

Die Beweise vom Dasein Gottes.

1. Transscendentale und empirische Beweisart.

So lange nun dieses Ideal nichts anderes sein will als eine Idee oder ein reiner Vernunftbegriff, ruht es auf gutem Grunde. Sobald es aber den Schein annimmt, ein reales Object zu sein, wird es zum Gegenstande einer Wissenschaft, der rationalen Theologie, die jetzt die Aufgabe hat, die Realität oder das wirkliche Dasein Gottes zu beweisen. Diese Beweise bilden das eigentliche Geschäft der rationalen Theologie, die mit ihnen steht und fällt. Es ist die Aufgabe der Vernunftkritik, diese Beweise

*) Kritik der reinen Vernunft. Transscendentale Dialektik. II Buch. III Hptst. I u. II Abschn. — Bd. II. S. 440—450. Vgl. Prolegomena. Th. III. §. 55.

zu unterſuchen. Wenn ſie ihre Unmöglichkeit darthun kann, ſo hat ſie eben damit die rationale Theologie ſelbſt widerlegt oder deren Unmöglichkeit bewieſen.

Gott muß gedacht werden als das allerrealſte Weſen, welches nothwendig exiſtirt. In der Verbindung dieſer beiden Begriffe, des allerrealſten Weſens und der nothwendigen Exiſtenz, liegt der Zielpunkt aller Beweisführung vom Daſein Gottes. Dieſe Verbindung muß bewieſen werden. Und hier ſteht ein doppelter Weg offen: entweder man beweiſt von dem allerrealſten Weſen, daß es nothwendig exiſtirt; oder man beweiſt von der nothwendigen Exiſtenz, daß ſie das allerrealſte Weſen ausmacht. Freilich muß man im letztern Falle zuvor bewieſen haben, daß überhaupt ein nothwendiges Weſen exiſtirt; und da uns immer nur bedingtes Daſein gegeben iſt, ſo wird man zuvor von dem Bedingten und Zufälligen auf das nothwendige Weſen ſchließen müſſen, vorausgeſetzt, daß ein ſolcher Schluß die Probe beſteht.

Entweder alſo nimmt die Beweisführung ihren Ausgangspunkt in dem Vernunftbegriffe des allerrealſten-Weſens oder in dem Erfahrungsbegriffe des bedingten Daſeins. In dem erſten Fall iſt ſie a priori oder transſcendental, in dem zweiten a poſteriori oder empiriſch. Beide Beweisführungen, ſo weit ihre Ausgangspunkte von einander abliegen, laufen in convergirenden Linien nach demſelben Punkte: ſie wollen zuſammentreffen in der bewieſenen Exiſtenz des allerrealſten Weſens.

Die empiriſche Beweisführung ſelbſt kann wieder einen doppelten Ausgangspunkt haben. Entweder ſie nimmt das erfahrungsmäßige Daſein zum Princip, ganz abgeſehen von der Form und Ordnung, in der es exiſtirt; oder ſie geht aus von der Reflexion auf die Ordnung des natürlichen Daſeins. Den erſten Ausgangspunkt bildet das Daſein der Welt, den zweiten das

Daſein der Weltordnung: in jenem Falle iſt die Beweisführung kosmologiſch, in dieſem phyſikotheologiſch. Es giebt demnach für die rationale Theologie drei Beweisarten vom Daſein Gottes: die transſcendentale (ontologiſche), kosmologiſche und phyſikotheologiſche.

Es iſt von vornherein leicht einzuſehen, daß die empiriſchen Beweiſe in einer Täuſchung befangen ſind. Im Wege der Erfahrung treffen wir immer nur bedingtes Daſein, können alſo aus empiriſchen Gründen auch nur auf bedingtes Daſein ſchließen, das als ſolches nie ſchlechthin nothwendig exiſtirt. Wenn wir auf ein ſchlechthin nothwendiges Daſein ſchließen, ſo haben wir den Weg der Erfahrung verlaſſen, wir haben einen reinen Vernunftſchluß gemacht, und was uns übrig bleibt, iſt der Verſuch, aus dem reinen Vernunftbegriffe des nothwendigen Weſens deſſen Exiſtenz zu beweiſen. Entweder gehört das nothwendige Weſen zur Kette der Erſcheinungen, dann iſt es ein Glied dieſer Kette, dann iſt es bedingt, wie jedes andere Glied, alſo nicht ſchlechthin nothwendig; oder es iſt ſchlechthin nothwendig, dann gehört es nicht zur Kette der Erſcheinungen, dann iſt es kein empiriſcher, ſondern ein reiner Vernunftbegriff, und ſeine Exiſtenz kann nur noch ontologiſch bewieſen werden. Es iſt aus dieſer einfachen Betrachtung leicht zu erſehen, daß alle Beweisführung vom Daſein Gottes in ihrem Grunde ontologiſch iſt, daß es im Grunde keine andere Beweisart giebt, daß die empiriſchen Beweiſe nicht bloß im Endziele, ſondern auch in ihrem Wege mit der ontologiſchen Beweisart zuſammentreffen. Darum liegt hier die Entſcheidung in dem Zuſammenſtoße der Kritik mit der rationalen Theologie: die Kritik hat ihre Sache gewonnen, wenn ſie den ontologiſchen Beweis widerlegt hat*).

*) Kr. d. r. V. Tr. Dial. II Buch. III Hptſt. III Abſchn. — Bd. II. S. 451—456.

In einer ſeiner erſten Schriften hatte Kant dieſe kritiſche Schlachtordnung gegen die rationale Theologie ſchon aufgeſtellt und vorbereitet. Er hatte damals gezeigt, daß die ontologiſche Beweisart vom Daſein Gottes die einzig mögliche ſei; er hatte verſucht, dieſen einzig möglichen Beweis zu entwerfen. Was er damals als ſolchen aufgeführt hatte, war der Schluß von dem nothwendig exiſtirenden Weſen auf das allerrealſte geweſen, dieſelbe Beweisform, die er jetzt in den empiriſchen Beweiſen widerlegt. Sein damaliger Beweis ſelbſt war in ſeinem Ausgangspunkte empiriſch. Nur darin hatte ſich Kant getäuſcht, daß er damals noch den Schluß von einem empiriſchen Daſein auf ein ſchlechthin nothwendiges für wiſſenſchaftlich möglich gehalten hatte*).

2. Der ontologiſche Beweis.

Die Widerlegung des ontologiſchen Beweiſes iſt in der Kritik ganz dieſelbe als in jener noch vorkritiſchen Schrift. Der Beweis ſelbſt, den Kant den carteſianiſchen zu nennen liebt, der richtiger der ſcholaſtiſche oder anſelmiſche heißen würde, ſchließt aus dem Begriff Gottes ohne weiteres auf deſſen reale Exiſtenz. Im Begriff des allerrealſten oder allervollkommenſten Weſens müſſe unter anderen Eigenſchaften das Daſein ſelbſt enthalten ſein. Denn geſetzt, dieſe Eigenſchaft ſei in jenem Begriffe nicht enthalten, ſo wäre in eben dieſem Punkte der Begriff ſelbſt mangelhaft, alſo nicht der Begriff des vollkommenſten Weſens. Entweder alſo exiſtirt dieſes Weſen, oder es giebt von ihm auch nicht einmal einen Begriff.

Wenn die Exiſtenz zu den Merkmalen eines Begriffs gehört, ſo iſt der Beweis vollkommen richtig. Der Nerv des Be-

*) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes (1763). Vgl. oben Buch I. Cap. VIII. S. 195—199.

weiſes liegt darin, ob die Exiſtenz ein logiſches Merkmal bildet oder nicht. Iſt ſie ein logiſches Merkmal, ſo folgt ſie unmittelbar aus dem Begriff durch deſſen bloße Zergliederung, ſo iſt der ontologiſche Beweis nichts anderes als ein analytiſches Urtheil, als ein unmittelbarer Verſtandesſchluß.

Die Frage iſt leicht zu entſcheiden. Sie iſt in dieſer Faſſung von Kant ſchon zweimal entſchieden worden, in jener früheren Schrift und in den „Poſtulaten des empiriſchen Denkens“*). Wäre die Exiſtenz ein logiſches Merkmal, ſo müßte ſie ſich zu dem Begriff wie jedes andere ſeiner Merkmale verhalten, der Inhalt des Begriffs müßte ärmer werden, wenn ich die Exiſtenz davon abziehe, reicher, wenn ich ſie hinzufüge. Nun verändert es z. B. den Begriff eines Dreiecks gar nicht, ob ich das Dreieck bloß vorſtelle, oder ob es außer mir exiſtirt; die Merkmale, die das Dreieck zum Dreieck machen, ſind in beiden Fällen vollkommen dieſelben. So verhält es ſich mit jedem Begriffe, mit dem Begriffe Gottes ebenſo als mit dem eines Dreiecks. Daraus erhellt, daß die Exiſtenz nicht zum Inhalte des Begriffs gehört, daß ſie kein logiſches Merkmal bildet, daß Exiſtenzialſätze niemals analytiſche Urtheile ſind, daß es in keinem Falle, alſo auch nicht in dem der rationalen Theologie, einen ontologiſchen Schluß giebt.

Exiſtenzialſätze ſind allemal ſynthetiſch. Der Begriff bleibt ſeinem Inhalte nach genau derſelbe, ob er exiſtirt oder nicht. Seine Exiſtenz oder Nichtexiſtenz ändert nur ſein Verhältniß zu unſerer Erkenntniß. In dem einen Fall iſt er ein Gegenſtand nur unſeres Denkens, in dem anderen ein Gegenſtand unſerer Erfahrung. So bleibt der Begriff von hundert Thalern in allen ſeinen Merkmalen derſelbe, ob ich die hundert Thaler beſitze oder

*) S. oben Buch II. Cap. VI. Nr. II. S. 421 u. 422.

nicht, ob ſie in meinem Vermögen exiſtiren oder nicht exiſtiren; das Moment der Exiſtenz verändert hier nicht den Begriff der Sache, ſondern den Stand meines Vermögens. Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt nie die Exiſtenz, ſo wenig als aus einer gedachten Summe jemals ein reales Vermögen hervorgeht. Es iſt mithin ſchlechterdings unmöglich, das Daſein Gottes auf ontologiſchem Wege zu beweiſen. „Es iſt," ſo ſchließt Kant ſeine Kritik, „an dem ſo berühmten ontologiſchen (carteſianiſchen) Beweiſe vom Daſein eines höchſten Weſens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl ebenſowenig aus bloßen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte*)."

3. Der kosmologiſche Beweis.

Der kosmologiſche Beweis nimmt den entgegengeſetzten Ausgangspunkt in dem erfahrungsmäßigen Begriff des bedingten oder zufälligen Daſeins. Es exiſtirt etwas, das durch anderes bedingt iſt, alſo muß zuletzt ein Weſen daſein, das nicht mehr von anderen abhängig, ſondern ſchlechthin unabhängig oder nothwendig exiſtirt, und dieſes nothwendige Daſein kann nur als das allerrealſte (höchſte) Weſen oder Gott begriffen werden. Das iſt kurz gefaßt der Gang des kosmologiſchen Beweiſes, den Leibniz den Beweis „a contingentia mundi" genannt hat.

Dieſe Beweisführung hat gleichſam zwei Stationen oder Haltpunkte. Zuerſt wird von dem zufälligen Daſein auf das ſchlechthin nothwendige, dann von dieſem auf das allerrealſte oder höchſte Weſen geſchloſſen.

*) Kritik d. r. Vern. Tr. Dial. II Buch. III Hptſt. IV Abſchn. II Bd. S. 456—464.

Unterſuchen wir den Weg der Schlußfolgerungen im Einzelnen. Jeder Schritt, den der kosmologiſche Beweis macht, iſt eine dialektiſche Anmaßung; auf jedem Schritte verſinkt dieſer Beweis in's Bodenloſe. Er ſchließt zuerſt von dem zufälligen Daſein auf ein ſchlechthin nothwendiges, von dem bedingten auf ein unbedingtes. In der Erfahrung iſt nur bedingtes Daſein gegeben. Alſo er ſchließt von einem gegebenen Daſein auf ein nichtgegebenes, auf ein ſolches, das nie gegeben ſein kann. Dieſer Schluß iſt unmöglich: das Daſein, worauf er zielt, iſt kein erreichbares Object, ſondern eine Idee; dieſes Daſein iſt nie durch Erfahrung, ſondern allein durch bloße Vernunft gegeben. So iſt der kosmologiſche Beweis auf ſeinem erſten Schritte durch den Schein beirrt, der ihm als ein objectives Daſein vorſpiegelt, was nur Idee oder Vernunftbegriff ſein kann. Das iſt ſeine erſte dialektiſche Anmaßung.

Warum behauptet er die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens? Weil ſonſt eine unendliche Reihe von Bedingungen gegeben wäre, und weil eine ſolche unendliche Reihe unmöglich iſt. Wer ſagt ihm, daß ſie unmöglich ſei? Womit will man dieſe Unmöglichkeit beweiſen? Widerſpricht etwa der unendlichen Reihe der Bedingungen die Erfahrung? Im Gegentheil, ſie entſpricht dieſer Vorſtellung; wenigſtens iſt unter dem empiriſchen Geſichtspunkte die Reihe der natürlichen Bedingungen niemals vollendet. Freilich iſt damit der dogmatiſche Ausſpruch nicht gerechtfertigt, daß die Reihe an ſich unendlich ſei. Es iſt unmöglich, die Unendlichkeit jener Reihe dogmatiſch zu behaupten; es iſt eben ſo unmöglich, dieſelbe zu verneinen. Wenn man die Unendlichkeit der Reihe zuerſt dogmatiſch annimmt, um ſie dann dogmatiſch zu verneinen, ſo hat man zwei Irrthümer in einem Zuge begangen. Jene Behauptung war der Irrthum in den Antitheſen unſerer

Antinomien, dieſe Verneinung der Irrthum in den Theſen. Das iſt in der kosmologiſchen Beweisführung die zweite dialektiſche Anmaßung.

Und geſetzt, die Reihe der Bedingungen könnte vollendet werden, ſo dürfte dieſe Vollendung doch niemals durch ein Weſen geſchehen, das ganz außerhalb der Reihe ſelbſt liegt. Der kosmologiſche Beweis hat kein Recht, die Reihe der natürlichen Bedingungen willkürlich zu vollenden. Die Vollendung, die er macht, iſt unter allen Umſtänden unmöglich; die Art, wie er ſie macht, iſt außerdem falſch, denn die Reihe ſelbſt wird keineswegs durch den Begriff eines nothwendigen Weſens vollendet, welches durch eine unüberſteigliche Kluft davon getrennt iſt. Das iſt die dritte dialektiſche Anmaßung.

Endlich, wenn wir den kosmologiſchen Beweis auch bis zu ſeiner erſten Station gelangen laſſen, wie macht er den Weg zur zweiten? Wie ſchließt er von dem nothwendigen Weſen auf das allerrealſte? Da das nothwendige Weſen doch in der Erfahrung nie exiſtirt, wie beweiſt er ſeine Exiſtenz? Er beweiſt, daß jenes nothwendige Weſen, von dem alle übrigen abhängen, alle Bedingungen des Daſeins, d. h. alle Realitäten, in ſich begreifen müſſe, alſo auch die Exiſtenz. Er beweiſt von dem nothwendigen Weſen, es ſei das allerrealſte und darum ein wirkliches Daſein. Alſo er beweiſt ſchließlich die Exiſtenz aus dem Begriffe des allerrealſten Weſens, d. h. er beweiſt ſie ontologiſch; er macht dieſen falſchen Schluß, ohne es zu wiſſen; er mündet in den ontologiſchen Beweis, während er glaubt, noch mit dem kosmologiſchen Strome zu ſegeln. Dieſe „ignoratio elenchi“ iſt ſeine vierte dialektiſche Anmaßung. Er verſpricht einen neuen Fußſteig und führt zurück in den alten Irrweg. Und ſo erſcheint die kosmologiſche Beweisführung, nachdem wir ſie zergliedert und mit dem Mikroſkope

der Kritik unterſucht haben, als „ein ganzes Neſt von dialektiſchen Anmaßungen“ *).

4. Der phyſikotheologiſche Beweis.

Es iſt bereits einleuchtend, daß es von dem Daſein Gottes keine empiriſche Beweisführung giebt. Der phyſikotheologiſche Beweis ſchließt von der Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung der natürlichen Dinge auf das Daſein Gottes. Er geht aus von einer beſtimmten Erfahrung und iſt in dieſer Rückſicht ſeinem Principe nach empiriſch. Er ſchließt von der Welt auf Gott und iſt in dieſer Rückſicht ſeinem Gange nach kosmologiſch. Was überhaupt die empiriſchen Beweiſe nicht vermögen, wird auch dieſer nicht können. Was dem kosmologiſchen Beweiſe fehlſchlug, wird ebendeßhalb auch dem phyſikotheologiſchen nicht gelingen.

Indeſſen hat dieſer Beweis vor dem kosmologiſchen den Vorzug, daß er eine erhebende Naturbetrachtung zum Ausgangspunkte nimmt. Die Schönheit, Harmonie und Ordnung der Natur iſt eine Erfahrung, die dem menſchlichen Herzen wohlthut, in der wir mit gehobener Stimmung gern verweilen. Dieſe Erfahrung iſt freilich mehr äſthetiſcher und religiöſer als wiſſenſchaftlicher Art. Der phyſikotheologiſche Beweis hat vor allen übrigen Beweisarten dieſe äſthetiſche und religiöſe Mitgift voraus, die ihm von jeher die Herzen gewonnen hat und für immer die Achtung der Welt ſichert. Aber die Erhebung des Gemüths iſt noch nicht die Ueberzeugung des Verſtandes. Wir reden jetzt nicht von ſeiner erhebenden, ſondern von ſeiner überzeugenden Kraft, die mit dem Maße einer nüchternen Kritik geſchätzt ſein will.

*) Ebendaſelbſt. Tr. Dial. II Buch. III Hptſt. V Abſchn. — Bd. II. S. 464—475.

Verfolgen wir alſo den Gang des Beweiſes in ſeinen einzelnen Stadien. Er beginnt mit der Erfahrungsthatſache einer zweckmäßigen Ordnung, in der die natürlichen Dinge mit einander übereinſtimmen und planmäßig verknüpft ſind. Dieſe Ordnungen ſind nicht aus den mechaniſchen Urſachen der Natur, alſo nicht aus den Dingen ſelbſt zu erklären; ſie ſind den Dingen zufällig und ſetzen ein von der Welt verſchiedenes, ordnendes Weſen voraus, das ſie hervorbringt. Dieſes ordnende Weſen kann keine blinde Macht, ſondern muß Intelligenz, Verſtand und Wille, mit einem Worte Geiſt ſein; und da die Ordnungen der Natur einmüthig ſind, ſo kann jener weltordnende Geiſt auch nur als einer gedacht werden, d. h. als die höchſte Welturſache oder als Gott.

Räumen wir zunächſt ein, der ſo geführte Beweis ſei unwiderſprechlich, ſo hat er in dieſem günſtigſten Falle nichts weiter dargethan als das Daſein eines weltordnenden Geiſtes; er hat das Daſein eines Weltbildners oder Weltbaumeiſters, nicht eines Weltſchöpfers bewieſen, alſo weniger, als er beweiſen ſollte. Er hat im günſtigſten Falle ſeine Aufgabe nicht gelöſt. Die Richtigkeit eingeräumt, ſo iſt der phyſikotheologiſche Beweis zu eng. Sein Gott iſt nur ein formgebendes, kein ſchaffendes Princip.

Aber der Beweis ſelbſt iſt in keinem Punkte ſtichhaltig. Geſetzt, ein ſolches formgebendes Princip ſei nothwendig zur Erklärung der Dinge, warum muß dieſes Princip eines, warum ein intelligentes ſein? Warum kann die Natur nicht ſelbſt mit blindwirkenden Kräften dieſe Ordnungen hervorbringen? Sie kann es ſo wenig, ſagt der phyſikotheologiſche Beweis, als unſere Häuſer, Schiffe, Uhren u. ſ. f. ſich ſelbſt gemacht haben. Dieſe Werke beweiſen deutlich die bildende Hand des Künſtlers, der ſie zuſammengefügt. Die Natur iſt ein Kunſtwerk, das auf

einen Künſtler außer ſich hinweiſt, ganz ähnlich wie die menſchlichen Kunſtwerke. Es iſt alſo die Aehnlichkeit oder Analogie der menſchlichen und natürlichen Werke, auf die ſich jener Schluß gründet, der aus den Ordnungen der Natur die Einheit und Intelligenz ihres Urhebers beweiſen möchte. Ein Analogieſchluß aber kann ſelbſt im günſtigen Falle die Sache nur wahrſcheinlich machen, aber nicht gewiß.

Man darf von der Wirkung auf die Urſache ſchließen, und zwar auf eine der Wirkung proportionale Urſache. Der phyſikotheologiſche Beweis behauptet, daß zu den abſichtsvollen Wirkungen in der Natur Gott allein die proportionale Urſache ſein könne. Wer will aber in dieſem Fall die Proportion meſſen zwiſchen Urſache und Wirkung? Wer will beſtimmen, wie groß die Macht und Weisheit jener weltordnenden Urſache ſein müſſe, damit ſie den vorhandenen Wirkungen entſpreche? Denn zu ſagen, daß ſie ſehr groß und über alles menſchliche Vermögen erhaben ſein müſſe, wäre ein ganz unbeſtimmter und nichtsſagender Ausdruck. Will man aber jene Urſache vollkommen und genau beſtimmen als einen Inbegriff aller Realitäten, als die abſolute Allmacht und Weisheit, ſo iſt dieſe ſo beſtimmte Urſache dem natürlichen Schauplatze ihrer Wirkungen dergeſtalt entrückt, daß von einer Proportion zwiſchen beiden, von einer Einſicht in dieſe Proportion nicht mehr die Rede ſein kann.

Um alſo das Daſein eines Weltſchöpfers zu beweiſen, reicht der phyſikotheologiſche Beweis in keinem Falle aus. Er könnte, wenn alles gut ginge, höchſtens das Daſein eines Weltbildners beweiſen. Dieſes Daſein zu beweiſen, ſchließt er nach Analogie, alſo nach einem Beweisgrunde, deſſen Tragweite unter allen Umſtänden nur bis zur Wahrſcheinlichkeit, aber in dem gegebenen Falle nicht einmal ſo weit reicht, weil hier eine Urſache geſetzt

wird ohne alles Verhältniß zur Wirkung, ohne jede mögliche Einsicht in dieses Verhältniß.

Es bleibt also dem physikotheologischen Beweise nichts übrig, als von der zufälligen Thatsache der natürlichen Ordnung in den Dingen auf eine letzte nothwendige Ursache zu schließen. Daß in der That eine solche Ordnung existirt, ist keineswegs bewiesen, sondern nur angenommen; es ist keine wissenschaftliche, sondern eine ästhetische Erfahrung, die keine logische Beweiskraft hat. Zugegeben, jene Ordnung existire, die Dinge in der Natur seien überall in zweckmäßiger Uebereinstimmung mit einander verknüpft, warum könnte diese Harmonie nicht aus der natürlichen Anlage der Dinge selbst hervorgegangen sein, warum muß sie durchaus als eine den Dingen selbst zufällige gelten? Weder ist die Thatsache der zweckmäßigen Naturordnung, noch ist die Zufälligkeit dieser Thatsache bewiesen. Diese beiden ersten Ausgangspunkte des physikotheologischen Beweises sind unbewiesene und unbeweisbare Annahmen. Lassen wir sie gelten, so ist von hier an unser Argument nichts anderes als ein Schluß vom zufälligen Dasein auf ein schlechthin nothwendiges, d. h. nichts anderes, als der kosmologische Beweis, den wir kennen gelernt und in den ontologischen haben einmünden sehen.

In Absicht auf das menschliche Gemüth ist der physikotheologische Beweis von allen der einflußreichste und stärkste; in wissenschaftlicher Rücksicht ist er von allen der schwächste und mangelhafteste, denn er theilt alle Gebrechen der kosmologischen und ontologischen Beweisführung und hat außerdem noch seine eigenthümlichen Fehler.

Nachdem Kant den ontologischen Beweis widerlegt hat, führt er auf ihn den kosmologischen zurück und auf beide den physikotheologischen. So sind alle möglichen Beweise vom Dasein

Gottes widerlegt und der Beweis geführt, daß es keine rationale Theologie giebt. So ist die letzte Aufgabe der transscendentalen Dialektik gelöst und die Untersuchung der Vernunftkritik in ihrem ganzen Umfange vollendet*).

III.

Kritik der gesammten Theologie.

1. Deismus und Theismus.

Doch steht der rationalen Theologie noch ein Ausweg offen, den die Kritik an dieser Stelle zwar nicht näher verfolgt, wohl aber bemerkt und bezeichnet. Sie hat bewiesen, daß es keine rationale Theologie giebt aus theoretischen Gründen; es könnte sein, daß sie aus praktischen Gründen möglich wäre. Wenn die Theologie überhaupt die Erkenntniß Gottes zum Ziel hat, so sind dazu zwei Wege denkbar: der eine durch übernatürliche Offenbarung, der andere durch die menschliche Vernunft. Den ersten Weg nimmt die geoffenbarte Theologie, den zweiten die rationale. Wir reden hier nur von der zweiten. Die menschliche Vernunft selbst kann die Erkenntniß Gottes auf doppelte Weise versuchen: entweder schöpft sie dieselbe aus bloßen Begriffen oder aus der Betrachtung der Natur und Menschenwelt. Im ersten Fall ist die rationale Theologie transscendental, im zweiten natürlich. Die reinen Begriffe, aus denen die Erkenntniß Gottes geschöpft wird, sind entweder der Begriff des allerrealsten Wesens oder der Begriff der Welt als eines zufälligen Daseins, dessen Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen sein muß. Im ersten Fall nennt Kant die transscendentale Theologie „Ontotheologie", im zweiten „Kosmotheologie". Denn auch der Begriff

*) Ebendaselbst. Tr. Dial. II Buch. III Hptst. VI Abschn. II Bd. S. 475—482.

der Welt im Ganzen, als eines zufälligen Daſeins, iſt nicht aus der Naturbetrachtung geſchöpft, ſondern ein bloßer Vernunftbegriff. Welchen von beiden Begriffen man der Erkenntniß Gottes zu Grunde lege, ſo wird in beiden Fällen Gott nur erkannt als die oberſte Welturſache, als das höchſte Weſen. Dieſen Gottesbegriff nennt Kant „Deismus".

Dagegen ſchöpft die natürliche Theologie ihre Gotteserkenntniß nicht aus dem bloßen Weltbegriff, ſondern aus der Betrachtung der Natur- und Weltordnung, die keineswegs ein bloßer Begriff iſt. Die Ordnungen der Welt weiſen auf einen Geiſt hin als auf ihren letzten Grund: auf Gott, nicht bloß als Welturſache, ſondern als Welturheber, auf einen lebendigen, perſönlichen Gott. Dieſen Gottesbegriff nennt Kant „Theismus". Und dieſer Theismus hat einen doppelten Fall. Entweder nimmt er zu ſeinem Beweisgrunde die Ordnungen der Natur oder die der ſittlichen Welt. Im erſten Fall bildet er die „Phyſikotheologie", im zweiten die „Moraltheologie."*)

2. Theoretiſche und praktiſche Theologie.

Alle rationale Theologie iſt entweder deiſtiſch oder theiſtiſch. Die deiſtiſche iſt in allen ihren Beweisgründen, die theiſtiſche in ihren phyſikotheologiſchen von der Kritik widerlegt worden. Es bleibt alſo nur die theiſtiſche in ihren moraliſchen Beweisgründen übrig: die Moraltheologie als der letzte noch mögliche Ausweg einer rationalen Gotteserkenntniß. Nun ſind die moraliſchen Ordnungen nicht durch die Natur geſetzt, ſondern durch den Willen, ſie ſind Vernunftzwecke, die ausgeführt werden ſollen. Was geſchehen ſoll, iſt nothwendig nicht aus theoretiſchen, ſondern

*) Ebendaſelbſt. Tr. Dial. II Buch. III Hptſt. VII Abſchn. Bd. II. S. 483. 84.

aus praktiſchen Gründen. Der Ausdruck dieſer Nothwendigkeit iſt eine Forderung, kein theoretiſcher Satz, ſondern ein praktiſcher. Die theoretiſche Theologie gründet ſich auf Lehrſätze, die praktiſche kann ſich nur auf Forderungen gründen. Nun iſt der Grund der theoretiſchen Theologie widerlegt worden; es bleibt daher nur übrig, den Grund der praktiſchen zu prüfen*).

3. Die theoretiſche Theologie als Kritik der dogmatiſchen.

Die Vernunftkritik iſt demnach weit entfernt, das Daſein Gottes zu verneinen; ſie verneint nur unſere Erkenntniß deſſelben, und zwar nur die theoretiſche Erkenntniß. Es giebt keine rationale Theologie als Wiſſenſchaft, ſondern nur als Kritik. Sie darf ſelbſt in Rückſicht auf das Daſein und Weſen Gottes nichts bejahen oder verneinen; ſie kann nur die dogmatiſchen Behauptungen einer über ſich ſelbſt verblendeten Metaphyſik unterſuchen, beurtheilen, widerlegen. Sie iſt durchaus nicht poſitiv, ſondern nur kritiſch. Wenn es daher eine poſitive Theologie giebt, ſo kann dieſe einzig und allein die praktiſche ſein. Wenn das Weſen Gottes auf irgend eine bejahende Weiſe ausgedrückt werden kann, ſo läßt es ſich nur darſtellen als Grund der moraliſchen Weltordnung, als moraliſcher Welturheber, als ſittlicher Weltzweck. Dieſer Begriff, der höchſte, den es überhaupt giebt, iſt das eigentliche Ziel, auf welches die theologiſchen Ideen hindeuten.

Die Kritik hat alles gethan, um der rationalen Theologie dieſe Richtung zu geben. Wenigſtens hat ſie ihr alle Wege genommen, die den Gottesbegriff unter anderen als moraliſchen

*) Ebendaſ. Tr. Dial. II Buch. III Hptſt. VII Abſchn. — II Bd. S. 484. 85.

Gesichtspunkten suchen. Sie hat jede unächte Erkenntniß Gottes aus dem Grunde widerlegt und gezeigt, wie Gott nicht vorgestellt werden darf. Dieses Ergebniß ist freilich zunächst nur negativ, aber weil es alle unächten Vorstellungsweisen erkennbar macht, so hat es die große Bedeutung, die einzig mögliche Gottesidee positiver Art vorzubereiten und (negativ) zu begründen. Aus theoretischen Beweisgründen darf das Dasein Gottes weder bejaht noch verneint werden. Die dogmatische Verneinung ist atheistisch; die dogmatische Bejahung ist entweder deistisch oder bildet einen Theismus nach menschlicher Analogie, sie führt zu einer menschenähnlichen Vorstellung von Gott, d. h. sie ist anthropomorphistisch. Darin also besteht die negative Summe der Kritik, daß in theologischer Rücksicht die atheistischen, deistischen und anthropomorphistischen Vorstellungsweisen in gleicher Weise als falsch erkannt und damit aufgehoben sind. Was den Anthropomorphismus betrifft, so unterscheidet Kant sehr wohl den „dogmatischen" vom „symbolischen": jener überträgt menschliche Eigenschaften auf Gott, dieser braucht menschliche Verhältnisse moralischer Art, wie z. B. das eines Vaters zu seinen Kindern, um unter diesem Bilde das Verhältniß Gottes zur Menschheit anschaulich zu machen. Hier ist die Vorstellung mit Bewußtsein symbolisch. Und diese symbolische Vorstellung bezieht sich nicht auf das Wesen Gottes an sich, sondern bloß auf sein Verhältniß zur Welt *).

Ueberall, wo die Kritik negativ verfährt, ist sie ein zweischneidiges Schwert, das die dogmatischen Lehrbegriffe, ob sie ihren Gegenstand bejahen oder verneinen, trifft und nach beiden Seiten vernichtet. So wurde in der Seelenlehre der Materialismus, in der Kosmologie der Naturalismus, in der Theologie

*) Ebendas. Tr. Dial. II Buch. III Hptst. VII Abschn. — Bd. II. S. 485—490. Vgl. Prolegomena. Th. III. §. 56—58.

der Atheismus und mit ihm der Fatalismus ebenso entschieden widerlegt und umgestürzt als ihre Gegentheile.

IV.

Die kritische Bedeutung der Ideenlehre.

1. Die Ideen als Maximen der Erkenntniß.

Es ist hier der Ort, um die gesammte Ideenlehre, wie sie jetzt beschlossen vorliegt, unter einem gemeinschaftlichen und endgültigen Gesichtspunkte zusammenzufassen. Alle diese Ideen der Seele, der Welt, Gottes haben denselben Ursprung, dasselbe Schicksal, dieselbe Bestimmung. Ihr Ursprung war die Vernunft als das Vermögen der Principien, ihr Schicksal jener falsche Gebrauch, den die von einem natürlichen Scheine irre geleitete Vernunft von ihren Ideen macht, indem sie dieselben als Objecte möglicher Erkenntniß ansieht. Welches ist ihre wahre, gemeinschaftliche Bestimmung? Was gelten sie eigentlich für die menschliche Erkenntniß, da sie deren Gegenstände niemals sein können? Welcher richtige oder „immanente Gebrauch" darf von den Ideen gemacht werden in Absicht auf unsere Erkenntniß?

Als Objecte angesehen, erscheinen die Ideen als die Principien der Dinge, als deren absolute Einheit und System: die psychologische als das eine den inneren Erscheinungen zu Grunde liegende Subject, die kosmologische als das Weltganze, die theologische als die oberste Einheit aller Dinge oder als das höchste Wesen. Sie erscheinen in allen diesen Fällen als objective Einheit, und eben dieß war jener unvermeidliche Schein, der die menschliche Vernunft zu dem Unternehmen einer Metaphysik des Uebersinnlichen verführte. Dagegen richtig angesehen, als bloße Ideen, die nicht Objecte sind und nur in unserer Vernunft existiren, verlieren sie jenen Schein objectiver Einheit. Sie werden darum

nicht Hirngeſpinnſte ohne Gehalt und Bedeutung; ſie hören darum nicht auf, Principien zu ſein, welche den Begriff der Einheit ausdrücken und fordern. Nur ſind ihre Objecte nicht die Dinge, ſondern unſere Erkenntniß der Dinge; nur bezieht ſich die Einheit, die ſie fordern, nicht auf das objective Daſein, ſondern auf unſere Erfahrung. Sie fordern die Einheit nicht der Dinge, ſondern der Erkenntniß, alſo eine ſubjective Einheit, die darum nicht weniger eine nothwendige Geltung behauptet.

Principien, deren Geltung lediglich ſubjectiv iſt, nennt Kant „Maximen". Als ſolche Maximen gelten die Ideen, nachdem ſie den falſchen Schein eines objectiven Daſeins abgelegt haben: als Maximen, die ſich zunächſt auf unſer Wiſſen oder auf unſere Verſtandeserkenntniſſe beziehen. Empiriſch, wie dieſe Erkenntniſſe ſind, entbehren ſie der ſyſtematiſchen Einheit; es iſt auch nicht möglich, daß ſich die Erfahrung jemals in einer vollkommenen wiſſenſchaftlichen Einheit ſyſtematiſch vollendet. Aber das hindert nicht, daß ſie unausgeſetzt nach einer ſolchen ſyſtematiſchen Vollendung ſtrebt. Dieſe Vollendung iſt ihr nothwendiges Ziel. Setzen wir, daß die Erkenntniß dieſes Ziel erreicht hätte, ſo wäre ſie keine Erfahrung; ſetzen wir, daß die Erfahrung dieſes Ziel gar nicht hätte, ſo wäre ſie keine Erkenntniß. So gewiß es empiriſche Erkenntniß giebt, ſo nothwendig iſt mit ihr jenes Ziel verbunden. Und die Ideen, als Maximen genommen, bezeichnen eben dieſes Ziel und richten darauf unausgeſetzt unſere Erkenntniß. Sie geben der Erkenntniß keine Geſetze, wie die reinen Verſtandesbegriffe, ſondern nur eine Richtſchnur; oder wie Kant dieſen Unterſchied gern ausdrückt: die Ideen ſind nicht conſtitutive, ſondern regulative Principien; was ſie feſtſtellen, iſt kein Gegenſtand, ſondern nur Ziel, eine Aufgabe, die zur Wiſ-

ſenſchaft als ſolcher gehört und dieſelbe auf ihrem ganzen Wege beſtändig begleitet.

Die letzte Löſung dieſer Aufgabe wäre das in allen ſeinen Theilen vollendete Syſtem der menſchlichen Erkenntniß, die vollſtändig entwickelte und ausgebaute Welt der Begriffe. Und dieſes vollendete Syſtem könnte nichts anderes ſein, als was ſchon Plato in ſeiner Ideenwelt, wie in einem logiſchen Grundriſſe, vorgeſtellt hatte: die Erkenntniß, die von den einzelnen Dingen anhebt und von den unterſten Geſchlechtern durch Arten und Gattungen emporſteigt bis zu einer oberſten Einheit, die gleichſam die Spitze der Begriffswelt bildet. Dieſes Syſtem, in ſeiner Vollendung gedacht, wäre die höchſte Einheit in der höchſten Mannigfaltigkeit. Die Einheit gehört der Gattung, die alle Arten und Individuen unter ſich befaßt; die Mannigfaltigkeit gehört den Arten und Unterarten, dem ganzen Reiche der Beſonderheiten, in welche die Gattung zerfällt.

a. Princip der Homogeneität.

Um jene Einheit zu erreichen, muß die Wiſſenſchaft ihre Begriffe unausgeſetzt vereinigen, das Gleichartige in ihnen ſuchen und denſelben als höhere Gattung überordnen; ſie muß nach der höchſten Vereinigung ſtreben, nach einem Begriffe von abſolutem Umfang. Dieſes Streben iſt ein nothwendiges Regulativ der Erkenntniß. Wenn wir es in der Form eines Geſetzes ausdrücken, ſo iſt es das logiſche Geſetz der Gattungen, der Homogeneität, welches verlangt, daß man die Principien nicht unnöthig vermehrt: „entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.“

b. Princip der Specification.

Um die höchſte Mannigfaltigkeit zu erreichen, muß die Wiſſenſchaft unausgeſetzt ihre Begriffe unterſcheiden, die ſpecifiſchen

Differenzen überall aufſuchen, kein Merkmal überſehen, ſich ganz in den Inhalt ihrer Begriffe vertiefen und in deren letzte Beſonderheiten eingehen. Dieſe Unterſcheidung der Begriffe giebt den Reichthum der Arten, die ſich wieder in Unterarten ſpalten, deren keine die unterſte ſein darf. Die fortgeſetzte Vereinigung der Begriffe macht den Umfang und die Einheit, die fortgeſetzte Unterſcheidung und Theilung den reichen und mannigfaltigen Inhalt des wiſſenſchaftlichen Syſtems. Wollen wir dieſes zweite Regulativ in Form eines Geſetzes ausdrücken, ſo iſt es das logiſche Princip der Arten, das Geſetz der Specification, welches verlangt, daß man die Verſchiedenheiten in der Natur nicht leichthin überſieht und voreilig vermindert: „entium varietates non temere esse minuendas.“

c. Princip der Continuität (Affinität).

Von der höchſten Mannigfaltigkeit zur höchſten Einheit führt der Weg der ſyſtematiſchen Erkenntniß durch die unteren Geſchlechter, Arten und Gattungen; zwiſchen beiden liegt das unendliche Reich der mittleren Artbegriffe. Nach oben zu ſteigen wir empor im Wege einer immer zunehmenden Einheit und Gleichartigkeit der Begriffe; nach unten ſteigen wir herab im Wege einer immer zunehmenden Verſchiedenheit. Der Weg nach oben iſt die ſich zuſpitzende Einheit; der Weg nach unten die ſich ausbreitende Mannigfaltigkeit. Nun iſt die Erfahrung, welche dieſen Weg beſchreibt, eine in ſich zuſammenhängende und continuirliche: alſo wird auch der Weg ſelbſt continuirlich ſein müſſen, d. h. es giebt zwiſchen je zwei Punkten des Weges, zwiſchen einem höheren und niederen Artbegriffe keinen Sprung, ſondern unendlich viele Mittelglieder, die allmälig von der niederen zur höheren Stufe und umgekehrt auf- und abwärts führen. Ohne dieſe Continuität,

dieſe Stufenleiter der Begriffe, gäbe es gar keine ſyſtematiſche Ordnung und Einheit unſeres Wiſſens. Die Idee, welche unſerer Erkenntniß die ſyſtematiſche Einheit und Vollendung zur Aufgabe macht, muß dieſen continuirlichen Stufengang der Begriffe fordern als nothwendiges Bindeglied der höchſten Einheit und höchſten Mannigfaltigkeit. Sie muß fordern, daß die höchſte Gattung mit der unterſten Art durch die Stufenleiter der Mittelarten zuſammenhänge, daß mithin alle Begriffe, alle Arten durch dieſes lebendige Band der Gemeinſchaft mit einander verknüpft ſeien, daß die ganze Natur eine große Familie bilde, in der jedes Glied mit allen übrigen in näherem oder entfernterem Grade verwandt iſt. Wenn wir dieſes Regulativ grundſätzlich ausdrücken, als ob es ein Geſetz der Dinge ſelbſt wäre, ſo iſt es das Princip der Affinität, das Geſetz des continuirlichen Zuſammenhanges der Naturformen: „lex continui specierum (lex continui in natura),“ „datur continuum formarum.“ Denn die Continuität in der Natur, das ſtufenartige Wachsthum der Verſchiedenheit, iſt zugleich die durchgängige Affinität aller Erſcheinungen.

Wenn dieſe Weltbetrachtung eine dogmatiſche wäre und das Syſtem unſerer Begriffe und Erkenntniſſe zugleich das Syſtem der Dinge oder die objective Weltverfaſſung, ſo wäre die Welt ein continuirliches Stufenreich der Dinge, das in Gott als in ſeiner höchſten und abſoluten Einheit gipfelt, ſo wäre jedes Ding ein beſeeltes Weſen, ſo wäre die Welt ein zuſammenhängendes Ganzes, ſo wäre Gott ihre oberſte und höchſte Urſache. Dann wären die pſychologiſche, kosmologiſche, theologiſche Idee objective Realitäten, und das leibniziſche Syſtem gerechtfertigt.

Indeſſen dieſe Betrachtungsweiſe iſt lediglich kritiſch. Sie iſt nicht das Syſtem der Dinge, ſondern nur das unſerer Erkenntniſſe. Sie iſt durchaus ſubjectiv, aber darum nicht willkürlich,

ſondern eine nothwendige Maxime, ein regulatives Princip unſeres Wiſſens, welches letztere immer empiriſch bleibt und darum ſeiner Idee nie ganz entſprechen, dieſelbe nie vollkommen erreichen kann, aber als (empiriſche) Erkenntniß jene Idee nothwendig haben muß und ſich ſtets nach ihr richtet. Die Ideen beziehen ſich nicht auf die Dinge, ſondern nur auf unſeren Verſtand und Willen. Jetzt iſt die Rede nur von ihrer Beziehung auf unſeren Verſtand. In dieſer Rückſicht ſind ſie das Vorbild der Wiſſenſchaft, nicht deren Gegenſtand, gleichſam der Archetyp nicht der Dinge, ſondern nur unſerer Erkenntniß der Dinge. Das iſt der Unterſchied zwiſchen der platoniſchen und kantiſchen Ideenlehre: jene iſt dogmatiſch, während dieſe kritiſch iſt. Dort ſind die Ideen die Begriffe und Muſterbilder der Dinge, hier dagegen die Ziele und Vorbilder unſerer Begriffe*).

2. Die theologiſche Idee als regulatives Princip.

Teleologie.

Jetzt leuchtet vollſtändig ein, welche Bedeutung unter dem kritiſchen Geſichtspunkte die theologiſche Idee für unſere Erkenntniß gewinnt. Sie iſt nie ein Gegenſtand unſeres Wiſſens, nie ein erkennbares Object: das war der Irrthum jener rationalen Theologie, die theoretiſch ſein wollte. Aber ſie bezeichnet die höchſte Einheit und iſt als ſolche der höchſte Leitſtern der Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft darf dieſem Leitſterne folgen, ohne darum jemals ihre empiriſche Grenze zu überſchreiten. Sie würde dieſe Grenze überſchreiten, ſobald ſie entweder Gott ſelbſt erkennen oder aus dem Weſen Gottes die Natur der Dinge erkennen und

*) Vgl. Kr. d. r. V. Tr. Dial. II Buch III. Hptſt. VII Abſchn. Anhang zur tr. Dial. Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der r. Vern. — Bd. II. S. 490—508.

ableiten wollte. Wenn die menſchliche Vernunft Gott zu ihrem erkennbaren Object macht, ſo wird ſie dialektiſch. Wenn ſie Gott zum Erklärungsgrunde der Dinge braucht und theologiſche Gründe vorbringt, wo ſie nur phyſikaliſche aufſuchen darf, ſo verläßt ſie den Faden der wiſſenſchaftlichen Forſchung, macht ſich die Sache bequem und wird „träg"; ſo handelt ſie noch dazu vollkommen „verkehrt", da ſie zum Ausgangspunkte ihrer Erklärung nimmt, was in jedem Falle nur deren letzter und äußerſter Zielpunkt ſein könnte. Theologiſche Erklärungen in der Wiſſenſchaft ſind allemal das Zeugniß ſowohl einer „ratio ignava" als einer „ratio perversa". Wohl aber kann die Wiſſenſchaft die Richtſchnur der theologiſchen Idee mit den Principien der empiriſchen Erklärung vereinigen, denn es hindert und beeinträchtigt unſere empiriſche Erklärung nicht, daß wir die Dinge nur aus natürlichen Gründen herleiten und zugleich betrachten, *als ob* ſie von einer göttlichen Intelligenz abſtammten. Und da das göttliche Weſen als ein zweckthätiges, als der abſolute Weltzweck ſelbſt gedacht werden muß, ſo fällt hier die theologiſche Betrachtungsweiſe mit der teleologiſchen zuſammen. Wir ſehen an dieſer Stelle voraus, wie die kritiſche Philoſophie die ſtreng phyſikaliſche (mechaniſche) Erklärung der Dinge mit einer teleologiſchen Betrachtungsweiſe wird vereinigen können*).

3. Summe der geſammten Vernunftkritik.

Das Geſchäft der Kritik iſt vollendet und ihre Ergebniſſe ſtellen ſich einfach und überſichtlich zuſammen. Sie hat das Gebiet der menſchlichen Vernunft, ſo weit ſich dieſelbe erkennend verhält, vollſtändig durchmeſſen und deren Vermögen nach ihren

*) Ebendaſelbſt. Von der Endabſicht der natürlichen Dialektik der menſchl. Vern. — II Bd. S. 508—532.

urſprünglichen Bedingungen unterſchieden. Dieſe Vermögen waren die Sinnlichkeit, der Verſtand, die Vernunft. Jedes dieſer Vermögen hat in ſeiner urſprünglichen Natur formgebende Principien, durch deren Zuſammenwirken die wiſſenſchaftliche Erkenntniß entſteht. Dieſe formgebenden Principien ſind die reinen Anſchauungen, die reinen Verſtandesbegriffe, die Ideen. Jedes dieſer Principien giebt nach ſeinem Vermögen Einheit und Verknüpfung; ſie unterſcheiden ſich in dem Object und in der Art ihrer Verknüpfung, und jedes hat darin ſein eigenthümliches Product. Was die Vernunft durch eines ihrer Grundvermögen verknüpft und geformt hat, wird wieder Material und Aufgabe zu einer neuen Verknüpfung: ſo wird das Product der Anſchauung eine Aufgabe für den Verſtand, das Product des Verſtandes eine Aufgabe für die Vernunft.

Die Anſchauung verknüpft die ſinnlichen Eindrücke und macht daraus Erſcheinungen: die Erſcheinungen ſind das Product unſerer Anſchauung und das Object (Problem) des Verſtandes. Der Verſtand verknüpft die Erſcheinungen und macht daraus Erkenntniß oder Erfahrung: die Erfahrung iſt das Product unſeres Verſtandes und das Object (Problem) der Vernunft. Die Vernunft verknüpft die Erfahrungen und macht daraus ein Ganzes, ein wiſſenſchaftliches Syſtem, das unaufhörlich und continuirlich fortſchreitet, obwohl es ſich niemals vollendet. Sinnliche Eindrücke können zu Erſcheinungen nur verknüpft werden durch Raum und Zeit: das waren die formgebenden Vermögen unſerer Sinnlichkeit. Erſcheinungen können zu Erfahrungen nur verknüpft werden durch die Kategorien: das waren die formgebenden Vermögen unſeres Verſtandes. Erfahrungen können zu einem wiſſenſchaftlichen Syſtem nur verknüpft werden durch Ideen: das waren die formgebenden oder, genauer geſagt, die zielſetzenden Vermögen unſerer Vernunft.

In der Entwicklung der menſchlichen Erkenntniß ſind die Eindrücke und deren Verknüpfung das Erſte, die Ausbildung des wiſſenſchaftlichen Syſtems das Letzte. Dieſen ganzen Lauf der Erkenntniß zu verfolgen und zu erklären, war die Aufgabe der Kritik.

Vierzehntes Capitel.

Transſcendentale Methodenlehre.

Die Grundlage der kritiſchen Philoſophie iſt gelegt. Es wurde gefragt, unter welchen Bedingungen ſynthetiſche Erkenntniß a priori ſtattfinde? Eine ſolche Erkenntniß iſt nicht durch Erfahrung, ſondern bloß durch reine Vernunft möglich. Synthetiſche Erkenntniß iſt im Unterſchiede von der analytiſchen oder bloß logiſchen Einſicht eine wirkliche oder reale. Es wurde alſo gefragt, ob und unter welchen Bedingungen es eine reale Erkenntniß durch reine Vernunft giebt? Nachdem dieſe Bedingungen dargethan ſind, bleibt der kritiſchen Philoſophie nur eine Aufgabe übrig: das Syſtem der reinen Vernunfterkenntniſſe wirklich aufzuſtellen, auf der entdeckten und kritiſch befeſtigten Grundlage ein neues Lehrgebäude zu errichten. Zu dieſem Lehrgebäude ſind bis jetzt die Elemente oder Materialien gegeben. Bevor man es aufführt, muß man den Entwurf oder Plan deſſelben feſtſtellen, gleichſam den Grundriß beſtimmen, nach dem die Aufführung des Lehrgebäudes geſchehen ſoll. Vorher handelte es ſich um die Bedingungen oder Elemente, jetzt handelt es ſich um die Richtſchnur oder Methode unſerer reinen Vernunfterkenntniß. Die erſte Aufgabe hat die „transſcendentale Elementarlehre" gelöſt;

die Lösung der zweiten gehört der „transscendentalen Methodenlehre".

Die Methodenlehre bestimmt nicht den Inhalt der reinen Vernunfterkenntnisse, sondern nur deren Form und Zusammenhang; sie bezeichnet den Weg, den die Vernunft nehmen, die Richtschnur, die sie befolgen muß, um auf ihrer eigenen Grundlage ein haltbares und gesichertes Lehrgebäude zu errichten: sie giebt die leitenden Gesichtspunkte für den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen. Da nun eine unbedingte Anwendung der Erkenntnißvermögen auf alle möglichen Objecte nicht frei steht, so ist die erste Aufgabe der Methodenlehre eine doppelte: sie wird zuvörderst alle die Gesichtspunkte genau bestimmen, welche den falschen Vernunftgebrauch hindern und dann die Grundsätze des richtigen feststellen. In der ersten Rücksicht giebt sie den Inbegriff der negativen Regeln, die der Vernunft ihre natürlichen Grenzen anweisen, und deren Nutzen lediglich darin besteht, daß sie den Irrthum verhüten; in der zweiten Rücksicht giebt sie die positive Regel, welche den Charakter reiner Vernunfterkenntniß bestimmt. Die negativen Regeln zügeln und disciplíniren die Vernunft in dem Gebrauch ihrer Erkenntnißvermögen, sie sind gleichsam die Warnungstafeln, welche der Speculation die verbotenen Wege bezeichnen und jede mögliche Grenzüberschreitung verhüten. Die positive Regel enthält die Grundsätze des richtigen und gültigen Vernunftgebrauchs. Darum nennt Kant die ersten die „Negativlehre oder Disciplin der reinen Vernunft", die andere deren „Kanon". Wenn die Methodenlehre diese beiden Punkte vollkommen erklärt und damit sowohl im negativen als positiven Verstande die Richtschnur der Vernunfterkenntniß entwickelt hat, so ist es jetzt leicht, das systematische Lehrgebäude in seinem Umfange und in seinen Theilen, d. h. in seiner ganzen

„Architektonik" zu bestimmen. Und wie dieses Lehrgebäude sich auf einer durchaus neuen Grundlage errichtet, so springt hier sein Unterschied in die Augen gegenüber allen früheren Systemen der Philosophie und damit die geschichtliche Stellung, welche die Vernunftkritik einnimmt.

Diese vier Punkte machen den Inhalt der Methodenlehre: „die Disciplin, der Kanon, die Architektonik und die Geschichte der reinen Vernunft". So steht die Methodenlehre in der Mitte zwischen der Kritik und dem Systeme der reinen Vernunft: sie enthält das Gesammtresultat der ersten und die Gesammtübersicht des zweiten, und es ist darum natürlich, daß sie vieles wiederholt, was die Kritik ausgemacht hatte, und vieles vorwegnimmt, was erst das folgende System ausführen und näher begründen soll. Das ist für uns ein doppelter Grund, unsere Darstellung in diesem Falle so kurz als möglich zu fassen.

I.

Die Disciplin der reinen Vernunft.

1. Die dogmatische Methode.

Eine Erkenntniß der Dinge durch bloße Vernunft nennen wir dogmatisch. Jedes Erkenntnißurtheil, welches die Natur der Dinge betrifft und sich als Lehrsatz geltend macht, ist ein Dogma. Nun entsteht die Frage, ob die Vernunft zu einer solchen Erkenntniß befugt ist, oder ob es einen „dogmatischen Vernunftgebrauch" giebt?

Die Vernunft enthält zwei Erkenntnißvermögen, die Sinnlichkeit und den Verstand: jene erkennt durch Anschauung, dieser durch Begriffe. Die Erkenntniß durch Anschauung ist mathematisch, die Erkenntniß durch Begriffe ist philosophisch. Alle reinen Vernunfturtheile oder apodiktischen Sätze sind daher entwe-

der mathematisch oder philosophisch: sie sind im ersten Falle Mathemata, im zweiten Dogmata. Daß jene möglich sind, ist klar; die Frage ist, ob es auch diese sind? Wenn sie es nicht sind, so wird die Methodenlehre als Disciplin den dogmatischen Vernunftgebrauch untersagen.

Wenn es die philosophische Erkenntniß der mathematischen gleich thun könnte, so gäbe es von den Dingen ebenso ausgemachte und nothwendige Erkenntnißurtheile als von den Größen in Raum und Zeit, und der dogmatische Vernunftgebrauch wäre gerechtfertigt. In diesem Grundirrthume hat sich die Philosophie seit Descartes befunden, sie hat sich die Mathematik zum Vorbilde genommen und nach diesem Vorbilde ihre metaphysischen Lehrgebäude eingerichtet. Sie hat „more geometrico“ demonstrirt und sich eingebildet, dadurch der metaphysischen Erkenntniß die höchste Vollkommenheit zu geben. Kant hat den Irrthum aufgedeckt und bloßgelegt. Schon vor der Kritik der reinen Vernunft war ihm der wesentliche Unterschied der beiden Wissenschaften, der Mathematik und Philosophie, ganz klar; schon in seiner akademischen Preisschrift vom Jahr 1764 hatte er der Metaphysik gezeigt, daß ihre Erkenntniß unter ganz anderen Bedingungen stehe als die Mathematik, daß sie die letztere nicht zum Vorbild nehmen dürfe, ohne ihre eigenthümliche Aufgabe von vornherein zu verfehlen. Die Kritik hatte diesen Unterschied aus den Elementen der menschlichen Vernunft selbst bewiesen. Sinnlichkeit und Verstand sind ihrer Natur nach verschieden, jene ist anschauend, dieser denkend. Die Begriffe der Mathematik sind durchaus anschaulich, was die philosophischen schlechterdings gar nicht sind. Die Mathematik kann und muß ihre Begriffe construiren, was der Philosophie unmöglich ist; diese erkennt durch bloße Begriffe, die Mathematik durch Construction der Begriffe.

Weil die letztere ihre Begriffe construirt, d. h. in der Anschauung zusammensetzt und darstellt, darum kann sie dieselben vollkommen definiren, darum darf sie Sätze aufstellen, die unmittelbar gewiß sind, darum vermag sie ihre Beweise anschaulich und vollkommen einleuchtend zu machen: sie hat das Vermögen der Axiome und Demonstrationen. Alle diese Befugnisse und Rechte entbehrt die Philosophie bei ihrer von der Mathematik grundverschiedenen Anlage. Sie kann keinen ihrer Begriffe in der Anschauung darstellen, keinen construiren, also fehlt ihr in Rücksicht ihrer Gegenstände die Möglichkeit der Definitionen, Axiome und Demonstrationen, d. h. alles, was die mathematische Erkenntniß apodiktisch macht.

Man könnte einwerfen, daß es ja auch Grundsätze des Verstandes gebe, daß die Kritik selbst solche Grundsätze aufgestellt und durch eine Reihe der schwierigsten Untersuchungen bewiesen habe. Oder ist der Satz, daß jede Veränderung in der Natur eine Ursache haben müsse, kein Grundsatz des reinen Verstandes? Ist dieser Satz nicht ein rein philosophischer, nicht also ein Dogma in dem geforderten Verstande? Allerdings giebt es Grundsätze der reinen Naturwissenschaft, die als solche nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffen beruhen; die Kritik hat es sich sehr angelegen sein lassen, diese Grundsätze zu beweisen. Aber eben darin liegt ihr Unterschied von den mathematischen Grundsätzen. Sie sind nicht, wie diese, unmittelbar gewiß; sie sind nicht Axiome, sondern, ausgenommen das Axiom der Anschauung (das die mathematische Naturlehre betrifft), Anticipationen, Analogien, Postulate. Wären sie unmittelbar gewiß, was hätten sie nöthig gehabt, erst bewiesen zu werden? Und wie wurden sie bewiesen? Wo lag in allen jenen Beweisführungen der alleinige Nerv des Beweises? Er lag darin, daß gezeigt wurde,

jene Grundsätze seien die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung; die Erfahrung sei unmöglich, sobald man einen jener Grundsätze verneine. Entweder es giebt gar keine Erfahrung, oder jene Grundsätze müssen gelten: das war die kritische Beweisführung, welche Kant „Deduction" nannte. Alle Grundsätze des reinen Verstandes bedürfen einer solchen Deduction, die ein Hauptgeschäft der Kritik bildet: also sind die Gegenstände, worauf sich jene Grundsätze beziehen, keineswegs die Dinge, sondern einzig und allein die Erfahrung. Ihre Geltung ist mithin nicht dogmatisch, sondern bloß kritisch *).

2. Die polemische Methode.

Es giebt demnach keinen dogmatischen Vernunftgebrauch, keine Vernunfterkenntniß, die sich unmittelbar auf die Dinge selbst bezieht, also keine apodiktischen Sätze über das Wesen oder die Natur der Dinge. Wenn solche Sätze dennoch versucht werden, so wird sich auf der Stelle zeigen, wie wenig apodiktisch sie sind; sie finden niemals die allgemeine und unbedingte Geltung, die wahrhaft nothwendige Sätze, wie die mathematischen, jederzeit haben. Die philosophischen Dogmata rufen stets ihre Gegensätze hervor; das metaphysische Gebiet, sobald es dogmatisch bebaut wird, erfüllt sich sofort mit lauter Widersprüchen; dem bejahenden Urtheile tritt das verneinende schroff entgegen mit demselben Anspruch auf Gültigkeit, und statt einer ausgemachten und unwidersprechlichen Wissenschaft, wie die Mathematik eine solche ist und sein darf, wird die Metaphysik ein Kampfplatz entgegengesetzter Behauptungen und Systeme. Wer in diesem Kampfe für eine der entgegengesetzten Behauptungen Partei

*) Kr. der reinen Vern. Tr. Methodenlehre. I Hptst. I Abschn. Bd. II. S. 539—556.

ergreift, verhält ſich dogmatiſch. Wer ſich nicht dogmatiſch verhalten will, dem bleibt, wie es ſcheint, nur zweierlei übrig: entweder von beiden Behauptungen eine anzugreifen und zu widerlegen, ohne deßhalb die andere zu vertheidigen, oder beide gleichmäßig zu verneinen. In dem erſten Falle verhalten wir uns polemiſch, in dem zweiten ſkeptiſch.

Da nun ein dogmatiſcher Vernunftgebrauch nicht erlaubt iſt, ſo iſt die Frage, ob nicht der polemiſche freiſteht? Der Streit entgegengeſetzter Syſteme iſt in der Metaphyſik gegeben, er iſt gegeben auf dem Schauplatze der rationalen Pſychologie, Kosmologie, Theologie. Zwar in der Kosmologie, wo ein natürlicher Widerſtreit der reinen Vernunft mit ſich ſelbſt ſtattfand, ſind die Gegenſätze aufgelöſt und damit der Schein der Antinomien zerſtört worden. Hier waren die Widerſprüche der Art, daß ſie entweder gar nicht hervortreten durften oder ſehr gut mit einander verſöhnt werden konnten. Es bleibt mithin nur die Pſychologie und die Theologie übrig als der offene Kampfplatz der dogmatiſchen Syſteme. Dogmatiſch ſind dieſe beiden Wiſſenſchaften, wenn ſie apodiktiſche Sätze ausſprechen über das Daſein und Weſen der Seele, über das Daſein und Weſen Gottes. Aber weil ſolche Sätze in Betreff ſolcher Objecte überhaupt nicht möglich ſind, darum giebt es hier keine endgültige Behauptung, darum wird jedes bejahende Urtheil ſogleich aufgewogen durch ſeine entgegengeſetzte Verneinung. Wenn die Pſychologie das Daſein, die Unkörperlichkeit, die Unſterblichkeit der Seele beweiſen haben will, ſo wird auf der anderen Seite mit ſo vielen Gründen das entſchiedene Gegentheil davon behauptet. Und eben ſo verhält es ſich mit dem Daſein Gottes, das hier aus einer Reihe natürlicher Urſachen bewieſen und dort aus einer Reihe ebenfalls natürlicher Urſachen verneint wird. So ſtehen

ſich in der Pſychologie Spiritualismus und Materialismus, in der Theologie Theismus und Atheismus feindſelig gegenüber.

Wenn die Vernunft in dieſem Gegenſatz eine Seite entſchieden zu der ihrigen macht, ſo iſt ſie dogmatiſch. Wenn ſie keine Seite vertheidigt, aber eine von beiden angreift, ſo iſt ſie polemiſch. Es iſt die Frage, ob die wohl disciplinirte Vernunft in dieſer Weiſe polemiſch ſein darf?

Aus wiſſenſchaftlichen Gründen läßt ſich das Daſein der Seele und das Daſein Gottes niemals beweiſen; ebenſo wenig können aus wiſſenſchaftlichen Gründen beide verneint werden. Bejahung und Verneinung ſind hier gleich dogmatiſch. Darum fordert die Disciplin der Vernunft, daß ſich dieſe von beiden gleich fern halte. Indeſſen fällt ein moraliſches Intereſſe der Vernunft, das von der Wiſſenſchaft ganz unabhängig iſt, für den Spiritualismus und Theismus in die Wagſchale. Kann auch die Vernunft weder die Unſterblichkeit der Seele noch das Daſein Gottes beweiſen, ſo iſt ſie doch unwillkürlich genöthigt, beide zu behaupten; wenn ſie ſich daher polemiſch verhält, ſo wird die Zielſcheibe ihrer Angriffe der Materialismus und Atheismus ſein. Giebt es gegen dieſe einen richtigen polemiſchen Vernunftgebrauch?

Dieſe Polemik kann nur den Gegner widerlegen und entwaffnen, nicht die eigne Sache vertheidigen wollen. Eine ſolche Vertheidigung wäre ſogleich dogmatiſch. Sie darf die wiſſenſchaftlichen Gründe des Gegners nur wiſſenſchaftlich widerlegen und nicht etwa auf das moraliſche Intereſſe an dem entgegengeſetzten Syſteme ſich berufen, noch weniger dieſes moraliſche Intereſſe gegen den anderen feindſelig richten. Moraliſche Gründe beweiſen wiſſenſchaftlich nichts. Die Polemik iſt grundfalſch, ſobald ſie moraliſch wird, ſobald ſie gegen die wiſſenſchaftlichen

Gründe des Gegners moraliſche aufbietet. Und ſie überſchreitet mit der Grenze der Vernunft zugleich jede Grenze eines erlaubten Streites, wennn ſie ſich ſo weit verirrt, daß ſie, ſtatt die Gründe des Gegners wiſſenſchaftlich zu widerlegen, die Perſon deſſelben moraliſch angreift. Dieſe Gefahr liegt gerade in dem gegebenen Falle ſehr nahe. Das moraliſche Intereſſe, das unſere Vernunft an der Unſterblichkeit der Seele und dem Daſein Gottes nimmt, hängt mit den Lehren der Religion, dieſe mit dem öffentlichen Glauben und dadurch mit dem Gemeinweſen ſo genau zuſammen, daß es ein ſehr leichtes Spiel iſt, den Gegner als unmoraliſch, religionsfeindlich, ſtaatsgefährlich darzuſtellen und ihn zu verderben, ſtatt ihn zu widerlegen. Bei einer ſolchen Polemik, wenn alles nach Wunſch geht, kann der Gegner ſein bürgerliches Wohl verlieren, aber die Vernunft kann nichts dabei gewinnen. Und was gewinnt ſie bei dem wiſſenſchaftlichen Streite? Wenigſtens ſo viel, daß der Gegner, der für ſein Dogma keine moraliſchen und populären Gründe aufzubieten hat, um ſo mehr bemüht ſein muß, wiſſenſchaftliche Gründe noch unbekannter Art aufzuſuchen und, da ihm alles Anſehen der Autorität fehlt, ſich mit dem größten Scharfſinne zu waffnen. Dabei aber kann die Vernunft nur gewinnen. Man kann vollkommen überzeugt ſein, daß es dem Materialiſten und Atheiſten niemals gelingen wird, ſeine Sache zu beweiſen, und kann doch ſehr begierig ſein, die Gründe zu hören, die er vorbringt. Sehr gut ſagt Kant: „wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menſchlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Daſein Gottes wegdemonſtrirt haben ſolle, ſo bin ich begierig, das Buch zu leſen, denn ich erwarte von ſeinem Talent, daß er meine Einſichten weiter bringen werde. Den dogmatiſchen Vertheidiger der guten Sache gegen dieſen Feind würde ich gar nicht leſen, weil

ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdem ein alltäglicher Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter." Was die Gefahr betrifft, welche die Lehren der Materialisten und Atheisten mit sich führen sollen, so erklärt Kant: „Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschließung, die ihr deßhalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammenruft, so macht ihr euch lächerlich, denn es ist sehr was ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse. Ueberdem wird die Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegenzusetzen."

Die vernunftgemäße Polemik hält sich in den richtigen Grenzen, wenn sie in dem Streite der dogmatischen Ansichten nicht Partei nimmt, sondern sich darauf beschränkt, die wissenschaftlichen Beweisgründe des Gegners wissenschaftlich zu entkräften. Aber ein solches Verhalten können wir kaum mehr Polemik nennen; es ist nicht polemisch, sondern kritisch. Ich soll für keine der entgegengesetzten Ansichten (für kein philosophisches Dogma) Partei nehmen, also ist auch keine von beiden meine Gegenpartei, also kann ich auch zu keiner mich im eigentlichen Sinne po-

lemiſch verhalten. Polemik iſt Krieg. Und Krieg iſt nur möglich zwiſchen feindlichen Parteien, von denen die eine zuletzt den Sieg haben will und ſoll. Wenn aber zwei Parteien einander ſo entgegengeſetzt ſind, daß ein wirklicher, dauernder Sieg weder auf der einen noch auf der anderen Seite jemals ſtattfinden kann, ſo iſt unter ſolchen Umſtänden kein entſcheidender, ſondern nur ein endloſer Krieg, wie im Naturzuſtande, möglich.

Und ſo verhält ſich die Sache in der dogmatiſchen Philoſophie. Die entgegengeſetzten Syſteme können keines das andere widerlegen; keines kann über das andere den Sieg davontragen, wenigſtens nicht mit dem Rechte der Vernunft. Wenn aber der Kampf der Syſteme niemals zum Siege führt, ſo bleibt nur ein endloſer Krieg übrig, jener feindſelige Naturzuſtand, in dem das Recht des Stärkſten gilt, alſo nicht das Recht dauernd, ſondern die Fauſt zeitweilig die Sache entſcheidet. Daher wird in dem gegebenen Falle der Sieg auf der einen und die Niederlage auf der anderen Seite allemal durch das Anſehen einer äußeren Macht herbeigeführt, die andere Gewichte als Vernunftgründe in die Wagſchale wirft. Wer eine ſolche Macht für ſich hat, iſt dann der Stärkſte im Kampf und behandelt den Gegner nach dem Naturrechte des Stärkſten.

Es iſt daher klar, daß es auch einen polemiſchen Vernunftgebrauch im Grunde *nicht* giebt, deßhalb nicht, weil alle Polemik zuletzt wieder auf Dogmatik hinausläuft. Vielmehr iſt jener Kampf der Syſteme, richtig und unparteiiſch angeſehen, ein Kampf um Vernunftrechte, alſo ein Rechtsſtreit, der nur durch eine genaue Unterſuchung und einen darauf gegründeten Rechtsſpruch, d. h. richterlich oder kritiſch, entſchieden ſein will. Die Streitenden können mit einander nicht Krieg, ſondern nur *Proceß* führen; die letzte Entſcheidung iſt kein Sieg, ſondern eine

Sentenz. Also keine Polemik, sondern Kritik! Und da das kritische Verhalten der Vernunft schlechterdings nothwendig ist, müssen auch alle Bedingungen freistehen, unter denen allein Kritik geübt werden kann, d. h. der ungehinderte Ideenverkehr, der nur möglich ist in der öffentlichen Mittheilung der Gedanken*).

3. Die skeptische und kritische Methode.

Wenn es nun weder einen dogmatischen noch polemischen Vernunftgebrauch giebt, so möchte es als das vernunftgemäße Verhalten in dem Streite der dogmatischen Systeme erscheinen, daß die Vernunft für und gegen keines von beiden Partei ergreife, daß sie sich gleichmäßig und gleichgültig von beiden abwende, daß sie, um in der Kriegssprache zu reden, den Grundsatz der Neutralität annehme oder allen dogmatischen Ansichten gegenüber den skeptischen Standpunkt behaupte. Der skeptische Gesichtspunkt verneint alle Vernunfterkenntniß und setzt an die Stelle der eingebildeten und vermeintlichen Wissenschaften der Dinge die Ueberzeugung unserer Unwissenheit. Aber worauf stützt sich diese Ueberzeugung des Skeptikers? Aus welchen Gründen will er die Unwissenheit der menschlichen Vernunft erkannt und bewiesen haben? Entweder aus Gründen der Erfahrung oder aus Gründen der reinen Vernunft. Entweder ist seine Ueberzeugung empirisch oder rationell: im ersten Fall ist sie bloße Wahrnehmung, im zweiten ist sie wirkliche Wissenschaft. Setzen wir den ersten Fall, der in der That beim Skeptiker stattfindet, so ruht der Skepticismus auf keinem allgemeinen und nothwendigen Grunde, auf keinem Princip, so ist er ein bloßer Erfahrungssatz, der unsicher und ungewiß, wie alle empirischen Sätze, selbst wieder dem Zweifel

*) Ebendaselbst. Tr. Methodenl. I Hptst. II Abschn. — II Band. S. 556—568. Vgl. besond. S. 566. S. 561 u. 562.

verfällt und ſich damit auflöſt. Iſt aber die ſkeptiſche Ueberzeugung aus der Einſicht in die Natur der menſchlichen Vernunft geſchöpft, alſo aus Principien begründet, ſo iſt ſie eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft, eine wirkliche Erkenntniß, und als ſolche nicht ſkeptiſch, ſondern kritiſch. Entweder alſo iſt der Skepticismus unwiſſenſchaftlich und darum unbegründet, oder wenn er wiſſenſchaftlich iſt, ſo iſt er nicht mehr ſkeptiſch, ſondern kritiſch.

Man kann ſich dieſen Unterſchied des ſkeptiſchen und kritiſchen Standpunktes durch folgenden Vergleich ſehr augenſcheinlich machen. Beide behaupten, daß die menſchliche Vernunft begrenzt ſei; dieſe Grenzen begründet der eine durch die Erfahrung, der andere durch die Natur der Vernunft ſelbſt. So iſt unter allen Bedingungen unſer ſinnlicher Geſichtskreis beſchränkt, unſer jedesmaliger Horizont umfaßt immer nur einen ſehr kleinen Theil der Erdoberfläche. Wenn es ſich nun darum handelt, die Grenzen des menſchlichen Horizontes zu rechtfertigen, ſo ſind zwei Erklärungen denkbar: die eine iſt rein empiriſch, die andere dagegen geographiſch. Jene erklärt die Grenzen des Horizontes aus der Erfahrung, die uns täglich überzeugt, daß unſere Geſichtsgrenze nicht auch zugleich die Erdgrenze iſt, daß jenſeits des äußerſten Horizontes ſich die Erde weiter ausbreitet; ſie würde ſich weiter ausbreiten, auch wenn ihre Oberfläche ein ebener Kreis wäre, und die ſinnliche Erfahrung zeigt uns beides, die Grenze unſeres Horizontes ſo gut als den ebenen Erdkreis. Dagegen der Geograph erklärt uns die nothwendige Begrenzung des Geſichtskreiſes aus der Natur der Erde, aus deren Kugelgeſtalt, auf deren Oberfläche wir einen Punkt einnehmen. Die empiriſche Erklärung zeigt uns nur die Grenze unſerer jedesmaligen Erdkunde, die geographiſche dagegen die Grenze der Erde und der Erdbeſchrei-

bung überhaupt. Wie ſich der Empiriker und der Geograph zu der Erklärung des menſchlichen Horizontes verhalten, ſo verhält ſich der ſkeptiſche und kritiſche Philoſoph zu der Erklärung der menſchlichen Erkenntniß. Der kritiſche Philoſoph iſt der Vernunftgeograph, er kennt den Durchmeſſer der Vernunft, deren Umfang und Grenzen, während der ſkeptiſche nur auf ihre äußeren Schranken achtet und von ihrer wahren Verfaſſung ſo wenig Einſicht hat, als jener Empiriker, der die Grenzen des Horizontes bloß aus der ſinnlichen Erfahrung zu erklären weiß, ohne Einſicht der wahren Geſtalt der Erde.

Daß unſer Horizont in allen Fällen begrenzt iſt, darin ſtimmen die empiriſche Wahrnehmung und die geographiſche Wiſſenſchaft überein, aber ihre Erklärungsgründe ſind verſchieden. So können auch der ſkeptiſche und kritiſche Philoſoph in derſelben Behauptung zuſammentreffen, die ſie in ganz verſchiedenem Geiſte begründen. Man vergleiche Kant mit Hume, den er ſelbſt als den „geiſtreichſten unter allen Skeptikern" bezeichnet. Bei beiden gilt die Cauſalität als ein Begriff, der nur empiriſche, nie metaphyſiſche Geltung hat. Aber der ſkeptiſche Philoſoph läßt den Begriff der Cauſalität durch Erfahrung gemacht werden, der kritiſche dagegen die Erfahrung durch dieſen Begriff.

Die ſkeptiſche Methode iſt der dogmatiſchen entgegengeſetzt; in dieſem Gegenſatze liegt ihre Bedeutung. Aber ſie verneint die dogmatiſche nur, um die kritiſche vorzubereiten; ſie bildet den Durchgangspunkt von der einen zur anderen. Wenn alſo die Vernunft ſich ſelbſt richtig erkannt hat, ſo darf ſie ſich weder dogmatiſch noch polemiſch noch ſkeptiſch, ſondern nur kritiſch verhalten*).

*) Ebendaſ. Tr. Methodenlehre. I Hptſt. II Abſchn. — II Bd. S. 568—577.

4. Die Hypotheſen der reinen Vernunft.

Das dogmatiſche Verfahren iſt von der philoſophiſchen Erkenntniß ausgeſchloſſen. Es iſt der Vernunft nach dem Maße ihrer Vermögen nicht erlaubt, über die Natur der Dinge Urtheile von unbedingter Geltung zu fällen. Wenn aber die Vernunft aus eigener Machtvollkommenheit nicht apodiktiſch urtheilen darf, ſo wird ſie vielleicht hypothetiſch urtheilen dürfen; wenn von ihren Sätzen keiner unbedingt oder unmittelbar gewiß iſt, ſo werden dieſe Sätze bewieſen ſein wollen und beweisbar ſein müſſen. Welches alſo ſind die vernunftgemäßen Hypotheſen, die vernunftgemäßen Beweiſe? Oder welcher Art müſſen die Hypotheſen und die Beweiſe der reinen Vernunft ſein, wenn ſie dem kritiſchen Geſichtspunkte nicht widerſprechen ſollen? Dieſe beiden Fragen ſind noch übrig, um den wiſſenſchaftlichen Vernunftgebrauch vollkommen zu beſtimmen und ſeine Richtſchnur in ihrer ganzen Ausdehnung zu entwickeln.

Eine wiſſenſchaftliche Hypotheſe iſt eine Annahme, gemacht zur Erklärung einer Thatſache. Als Annahme macht ſie nur Anſpruch auf eine vorläufige und bedingte Geltung. Wir verlangen von der Hypotheſe nicht, daß ſie feſtſtehe, ſondern nur daß ſie möglich und brauchbar ſei. Dieſe beiden Merkmale entſcheiden über ihre Zuläſſigkeit. Sie iſt möglich, wenn der Gegenſtand, den ſie ſetzt oder annimmt, unter die wirklichen Erſcheinungen gehört oder gehören kann; jede Hypotheſe dagegen, die von etwas ausgeht, das ſelbſt niemals Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſein kann (alſo von einem unmöglichen Gegenſtande), iſt ſelbſt unmöglich und wiſſenſchaftlich vollkommen werthlos. Sie iſt brauchbar, wenn ſie erklärt, was ſie erklären will, wenn ſie alſo in Abſicht auf die fragliche Thatſache deren zulänglichen

Erklärungsgrund ausmacht; sie ist nicht zulänglich und darum nicht brauchbar, wenn sie die fragliche Thatsache entweder nicht oder nicht vollständig erklärt und noch andere Hypothesen gleichsam als Hülfstruppen annehmen muß. Wir erklären z. B. die zweckmäßigen Ordnungen in der Welt durch die Annahme einer zweckthätigen Welturſache; nun zeigen sich in der Welt so viele Abweichungen von der Ordnung, so viele Unregelmäßigkeiten, so viele Uebel; jetzt ist eine neue Hypothese nöthig, um die Uebel in der Welt zu erklären; also war die erste Annahme nicht ausreichend.

Wissenschaftliche Objecte sind allemal empirische. Was nicht Erscheinung ist oder sein kann, ist eben deßhalb nicht Object wissenschaftlicher Erkenntniß, darf eben deßhalb niemals Inhalt einer möglichen Hypothese sein. Ideen sind darum niemals wissenschaftliche Erklärungsgründe, sie dürfen als solche auch nicht hypothetisch gelten. Mit anderen Worten: wissenschaftliche Hypotheſen dürfen nicht transscendental oder hyperphysisch sein. In der Naturwissenschaft giebt es keine Berufung auf die höchste Instanz, auf die göttliche Allmacht und Weisheit.

Nur in der Widerlegung eines philosophischen Dogmas, welches selbst auf unmöglichen Annahmen beruht, haben solche transscendentale Hypotheſen einen begrenzten Spielraum. Sie sind hier erlaubte Kriegswaffen gegen die Anmaßungen auf der anderen Seite. Ich setze den Fall, der Materialist leugne die geistige und unkörperliche Natur der Seele, indem er sich auf ihre Abhängigkeit von den körperlichen Organen beruft, so darf man ihm die Hypothese einwerfen, ob nicht dieses ganze Sinnenleben der Seele nur eine Vorstufe und Vorbedingung ihres geistigen Lebens sei? Oder er leugnet die Unsterblichkeit der Seele und beruft sich auf den zeitlichen Anfang des Lebens, der durch so

viele zufällige Umstände bedingt sei, so darf man ihm die Hypothese entgegenhalten, ob das Leben überhaupt einen Anfang habe, ob es nicht ewig, „eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe noch durch Tod geendigt werde: daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. h. eine sinnliche Vorstellung von dem rein geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnißart vorschwebt, und wie ein Traum an sich keine objective Realität habe; daß wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsre einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe noch durch den Leibestod aufhören werde u. s. w.*)." Darf ich einen Augenblick von dem Ort absehen, an dem Kant diese Hypothese vorbringt, so ist ihr Inhalt mit den tiefsten Gedanken unseres Philosophen näher verwandt, als man glaubt, denn sie hängt genau zusammen mit seiner Lehre vom intelligibeln Charakter.

5. Die Beweise der reinen Vernunft.

Die Vernunftsätze wollen bewiesen sein. Welches ist die Beweisführung der reinen Vernunft? Jeder Beweis fordert zu seiner völligen Begründung Principien. Die Principien der reinen Vernunftbeweise sind die Grundsätze des Verstandes, und zwar nur diese, wenn es sich um wissenschaftliche Beweise handelt, denn die Grundsätze der Vernunft sind bloß regulativer Art und haben keine wissenschaftliche Beweiskraft. Aber die letzten logischen Beweisgründe haben ihre Geltung nicht darin, daß sie die

*) Ebendaselbst. Tr. Methodenl. I Hptst. III Abschn. — II Bd. S. 577—585.

Principien der Dinge, ſondern daß ſie die Principien der Erfahrung oder der Erkenntniß der Dinge ſind. Alle Beweiſe der reinen Vernunft münden in ihre Grundſätze, und dieſe Grundſätze ſelbſt werden bewieſen als die alleinigen Bedingungen der Erfahrung. Sie ſtehen feſt, ſobald gezeigt worden, daß ſie allein die Erfahrung ermöglichen. Es iſt alſo klar, daß ſich alle Beweisführungen der reinen Vernunft nicht auf die Dinge, ſondern bloß auf die Erfahrung beziehen, daß ſie nicht dogmatiſch ſind, ſondern kritiſch.

Sie haben nur dieſen einzigen Beweisgrund. Die Sache gilt, weil ſie eine ſchlechterdings nothwendige Bedingung unſerer Erfahrung bildet. Wenn ſie mehr als einen Beweisgrund vorbringen, ſo verrathen ſie, daß ſie den einzigen, in dem alle Beweiskraft liegt, entbehren, daß ſie falſch und ſophiſtiſch oder, wie Kant ſagt, advocatiſch ſind. So kann man den Satz der Cauſalität nie dogmatiſch, ſondern nur kritiſch beweiſen; der Satz hat nur einen einzigen Beweisgrund, dieſer einzige Beweisgrund heißt: nur vermöge des Begriffs der Cauſalität giebt es objective Zeitbeſtimmung und dadurch Erfahrung.

Und die Beweisführung ſelbſt hat nur eine einzige Form: daß ſie ihr Object darthut als eine nothwendige Bedingung der Erfahrung, daß ſie die Erfahrung daraus ableitet. Daher kann die Form der Beweisführung nie apagogiſch, ſondern nur „oſtenſiv oder direct" ſein*).

Was die Erkenntniß betrifft, ſo giebt es keinen Vernunftſatz, kein reines Vernunfturtheil, das ſich unabhängig von aller Erfahrung oder, genauer geſagt, ohne Rückſicht auf die Erfahrung behaupten läßt. Nicht als ob die Grundſätze des Verſtandes aus der Erfahrung abgeleitet wären, vielmehr ſind ſie es, die unſere

*) Ebendaſelbſt. Tr. Methodenl. I Hptſt. IV Abſchn. — Bd. II. S. 586—594.

Erfahrung bedingen, sie gelten in diesem Sinne vor der Erfahrung, aber sie gelten auch nur für alle Erfahrung und sind in diesem Sinne von der letzteren nicht unabhängig. So ist die Möglichkeit der Erfahrung die kritische Richtschnur, der die wohldisciplinirte Vernunft folgt in ihren Erkenntnissen, Hypothesen, Beweisen.

II.

Der Kanon der reinen Vernunft.

1. Die theoretische und praktische Vernunft.

Wir nennen den Inbegriff der Principien oder Grundsätze, welche den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen bestimmen und regeln, einen „Kanon". So enthält die allgemeine Logik den Kanon für die richtige Form unserer Urtheile und Schlüsse; so geben die Grundsätze des reinen Verstandes den Kanon für unsere reale oder empirische Erkenntniß. Es giebt keine Erkenntniß der Dinge durch bloße Vernunft, d. h. keinen dogmatischen oder speculativen Vernunftgebrauch, also auch keinen Kanon, der einen solchen Gebrauch erlaubt und regelt.

Wenn nun die Vernunft überhaupt im Stande ist, etwas unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf diese zu behaupten, wenn sie im Stande ist, etwas apodiktisch zu setzen, so wird dieser Vernunftgebrauch in keinem Falle speculativ oder dogmatisch sein dürfen. Es wird dann einen Kanon der reinen Vernunft (im engeren Sinne) geben, aber dieser Kanon wird in keiner Weise die Erkenntniß betreffen. Aller theoretische Vernunftgebrauch ist auf die Erfahrung und damit auf den Kanon des Verstandes eingeschränkt.

Nun giebt es außer dem theoretischen Vernunftgebrauche nur noch den praktischen. Die theoretische Vernunft (Verstand) hat

keine Grundsätze, die ohne Rücksicht auf die Erfahrung gelten. Wenn solche Grundsätze möglich sind, wenn es einen Kanon der Vernunft im Unterschiede vom Verstande giebt, so ist das einzig mögliche Gebiet seiner Grundsätze der praktische Vernunftgebrauch, so gehört dieser Kanon einzig und allein der praktischen Vernunft an*).

2. Die pragmatische und moralische Vernunft.

Das Gebiet der praktischen Vernunft sind die menschlichen Handlungen. Wenn die letzteren nichts weiter sind als Naturerscheinungen, die, wie alles natürliche Geschehen, dem Gesetze der mechanischen Causalität folgen, so gehören sie ganz in die Kette der natürlichen Begebenheiten, so fällt ihre Erklärung ganz unter den Gesichtspunkt des Verstandes, so brauchen sie keine anderen Erklärungsgründe, als die mechanischen Ursachen, die alle Naturerscheinungen bestimmen, so ist die Annahme einer praktischen Vernunft eben so überflüssig als nichtig.

Die praktische Vernunft ist entweder nichts, ein leeres Wort ohne Inhalt, oder sie ist ein Vermögen der Freiheit, das allen menschlichen Handlungen zu Grunde liegt und dieselben von den mechanischen Begebenheiten der Natur unterscheidet. Sind die menschlichen Handlungen frei, so setzen sie einen Willen voraus, der nicht durch den mechanischen Zwang der Dinge, also nicht durch das Naturgesetz, sondern durch Vorstellungen und Gründe, d. h. durch die Vernunft, unmittelbar bestimmt wird, der sich also zu seinen Bestimmungsgründen oder Motiven nicht bloß leidend, sondern urtheilend und wählend verhält. Dieser wählende Wille ist das „arbitrium liberum“ oder die Willkür. Dieser

*) Ebendaselbst. Tr. Methodenlehre. II Hptst. — Bd. II. S. 594 —596.

so bestimmbare Wille ist die praktische Freiheit. Die praktische Freiheit ist nicht die transscendentale. Diese war die Freiheit als Weltprincip; jene ist die Freiheit als menschliches Vermögen, d. h. die Vernunft, die sich durch selbstgewählte Gründe zum Handeln bestimmt.

Die Bestimmungsgründe des Willens können doppelter Art sein: entweder sind sie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft geschöpft, entweder sind sie empirisch oder rein. Sie sind empirisch, wenn sie aus der sinnlichen Erfahrung, aus der sinnlichen Natur geschöpft sind. In diesem Fall ist ihr einziger Zweck das sinnliche Wohl oder die Glückseligkeit; was wir thun, geschieht, damit wir uns so wohl als möglich befinden, damit unser irdisches und sinnliches Wohl auf das beste besorgt werde; wir handeln nicht nach Grundsätzen oder Principien, sondern wie es eben die Umstände und die jedesmaligen empirischen Verhältnisse mit sich bringen. Unser Zweck ist einzig unsere Glückseligkeit; die Mittel, welche diesen Zweck am sichersten erreichen, sind die besten, die Wahl dieser besten Mittel ist lediglich eine Sache der Klugheit. Wenn wir so klug als möglich handeln, damit wir so glücklich als möglich werden, so handeln wir im gewöhnlichen Sinne des Worts praktisch oder nach „pragmatischen Gesetzen". Sind dagegen die Bestimmungsgründe aus der reinen Vernunft geschöpft, unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf unser sinnliches Wohl, so handeln wir nach Grundsätzen, unbedingt durch die Natur der Umstände, so ist unser einziges Ziel die Tugend, unser praktisches Verhalten die Sittlichkeit: wir handeln dann nicht nach pragmatischen, sondern nach moralischen Gesetzen*).

*) Ebendaselbst. Tr. Methodenl. II Hptst. I Abschn. — Bd. II. S. 594—600.

3. Die moraliſchen Geſetze und die moraliſche Welt.

Wenn es alſo einen Kanon der praktiſchen Vernunft giebt, einen Inbegriff von Grundſätzen, nach denen wir handeln, ſo kann dieſer Kanon nichts anderes enthalten als moraliſche Geſetze. Die pragmatiſchen Geſetze ſind Klugheitsregeln, deren Ziel unſere Glückſeligkeit iſt; die moraliſchen ſind Sittengeſetze, deren Ziel die ſittliche Vollkommenheit iſt oder unſere Würdigkeit glückſelig zu ſein.

Es giebt einen Kanon der praktiſchen Vernunft, wenn es moraliſche Geſetze giebt. Die transſcendentale Methodenlehre hat nicht den Beweis zu führen, daß moraliſche Geſetze in der That vorhanden ſind; aber ſie darf eine ſolche vorläufige Annahme machen und unter dieſer erlaubten Vorausſetzung ihren Kanon entwerfen; ſie darf ſich zur Befeſtigung ihrer Annahme auf die Thatſache berufen, daß wir die Menſchen moraliſch beurtheilen, daß wir ihren inneren Werth nie nach dem Maße ihrer Klugheit, ſondern nach dem Maße ihrer Sittlichkeit ſchätzen, daß dieſe Schätzung moraliſche Geſetze verlangt, die alſo jeder Menſch anerkennt, indem er andere nach dieſer Richtſchnur beurtheilt.

Wenn es moraliſche Geſetze giebt, ſo tragen ſie nichts bei zu der Erkenntniß der Dinge; ſie ſagen uns nicht, was geſchieht, ſondern nur, was durch uns geſchehen ſoll, was wir thun ſollen. Sie erlauben alſo keinen ſpeculativen, ſondern lediglich einen praktiſchen Gebrauch. Was wir im Sinne der moraliſchen Geſetze thun ſollen, das ſollen wir unbedingt und unter allen Umſtänden thun. Aus der Natur dieſer Geſetze folgt mithin zweierlei: 1) ſie erklären keine Thatſache, ſondern ſie gebieten eine Handlung; ſie beziehen ſich nicht auf ein Object, das iſt, ſondern auf etwas, das ſein oder geſchehen ſoll, und 2) ſie gebieten nicht, daß etwas

unter gewiſſen Bedingungen geſchehen ſolle, ſondern daß es unbedingt geſchehe, d. h. ſie gebieten ſchlechterdings. Was unbedingt geſchehen ſoll, das iſt eine Nothwendigkeit, die jeden Widerſpruch ausſchließt, das muß eben deßhalb geſchehen können; es muß möglich ſein, daß die ſo gebotenen Handlungen in der Erfahrung ſtattfinden, alſo Gegenſtände der Erfahrung werden. Mögliche Handlungen ſind mögliche Erfahrungen. Die moraliſchen Geſetze, indem ſie mögliche Handlungen gebieten oder als nothwendig fordern, ſind eben deßhalb zugleich Principien der Erfahrung. Sie fordern, daß die Erfahrung ihnen entſpreche. Nennen wir den Inbegriff möglicher Erfahrungen „Welt", ſo fordern die moraliſchen Geſetze, daß die Welt ihnen gemäß ſei: ſie fordern eine „moraliſche Welt".

Die moraliſche Welt kann nur diejenige ſein, welche den ſittlichen Zweck verwirklicht und vollendet. Nun war der ſittliche Zweck die Würdigkeit glückſelig zu ſein, alſo die Glückſeligkeit nur als Folge der Würdigkeit. Die Glückſeligkeit iſt das natürliche Gut, das wir ſuchen; die Würdigkeit iſt das moraliſche Gut, das wir erſtreben. Wenn ſich beide vereinigen, ſo beſteht in dieſer Vereinigung das höchſte Gut, deſſen Realität die ſittliche Idee fordert. Wenn dieſe Idee in Individuo vollendet gedacht wird, ſo iſt ſie das Ideal des höchſten Gutes. Die moraliſche Welt ſteht unter der Bedingung und Herrſchaft dieſes Ideals.

4. Die moraliſche Weltregierung. Gott und Unſterblichkeit.

Man kann die moraliſche Welt nicht fordern, ohne zugleich eine ſolche Weltregierung zu verlangen. Die eine Forderung ohne die andere wäre ſinnlos. Es wäre ſinnlos, etwas unbe-

dingt zu fordern und die Bedingungen, unter denen es allein möglich ist, nicht zu fordern. Was aber ist eine moralische Weltregierung anders als die Welt, gerichtet auf einen sittlichen Zweck, der sie unbedingt beherrscht und leitet, also die Welt entsprungen aus einer moralischen Ursache, die jene sittliche Richtung bewirkt? Moralische Weltgesetze verlangen einen moralischen Weltgesetzgeber, einen Weltschöpfer. Man kann die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich als deren nothwendige Bedingung das Dasein Gottes zu fordern.

Wir sollen das höchste Gut erreichen, d. h. diejenige Glückseligkeit, welche die Folge der Würdigkeit ist. Diese sittliche Vollkommenheit können wir nie in dem gegebenen irdischen Zustande unseres Daseins, sondern nur in unserer fortgesetzten und zunehmenden Läuterung gewinnen: also müssen wir einen künftigen Zustand, eine Fortdauer nach dem Tode, die Unsterblichkeit der Seele fordern als die nothwendige Bedingung, unter der wir dem sittlichen Zwecke gemäß werden.

Wenn es moralische Gesetze giebt, so müssen diese schlechterdings gebieten und schlechterdings fordern; sie müssen schlechterdings eine sittliche Weltordnung und darum zugleich die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele verlangen.

Unsere Würdigkeit soll unser eigenes Werk sein; sie soll in jener sittlichen Vollkommenheit bestehen, die jeder sich selbst erringen muß, da sie kein anderer für ihn haben oder erstreben kann. Aber die Glückseligkeit, die aus der Würdigkeit hervorgeht, ist nicht unser eigenes Werk; vielmehr setzt dieses höchste Gut eine moralische Weltordnung voraus, die nicht in unserer Hand liegt, sondern ihren ewigen Ursprung in Gott hat. Die Glückseligkeit zu verdienen, ist das Ziel unseres Thuns; sie zu genießen, ihrer in der That theilhaftig zu werden, ist das

Ziel unſerer Hoffnung. Wie nun der moraliſche Werth es iſt, der jene Glückſeligkeit bedingt und zur Folge hat, ſo iſt es unſer Handeln und unſere Geſinnung allein, worauf ſich unſere Hoffnungen gründen. Und hier ſtehen wir an der äußerſten Grenze des Vernunftreiches, das mit dieſer Ausſicht in die Ewigkeit ſeinen Umkreis vollendet. Es ſind drei Sphären, die unſere Vernunft beſchreibt: die erſte umfaßt die Erkenntniß, die zweite das Handeln, die dritte die Hoffnung. Von dieſen Sphären iſt die erſte am engſten, denn ſie bewegt ſich nur innerhalb der Erfahrungsgrenze, dagegen die letzte am weiteſten, denn ſie erhebt ſich in die Unendlichkeit. Es ſind darum drei Fragen, die ſich die Vernunft in ihrer Selbſtprüfung vorlegt: *was kann ich wiſſen? was ſoll ich thun? was darf ich hoffen?* Auf die erſte antwortet die Kritik der reinen Vernunft, auf die zweite die darauf gegründete Sittenlehre, auf die dritte die darauf gegründete Glaubenslehre. Denn die Hoffnung, welche auf der moraliſchen Gewißheit beruht, iſt Glaube*).

5. *Meinen, Wiſſen und Glauben.*

Wenn die Vernunft in ihrem Kanon auf Grund ihrer moraliſchen Geſetze das Vermögen der Freiheit, das Daſein Gottes, die Unſterblichkeit der Seele apodiktiſch behauptet, ſo nimmt ſie dieſe drei Sätze mit einer Sicherheit an, die jeden Zweifel ausſchließt. Und doch hat ſie ſelbſt gezeigt, daß dieſen Sätzen gar keine wiſſenſchaftliche Geltung zukommt, daß ſie eigentlich nicht Behauptungen, ſondern nur Forderungen ſind, nicht Dogmen, ſondern Poſtulate. Es muß alſo in der Vernunft eine Ueberzeugung geben, die ohne alle wiſſenſchaftliche Gründe, die ſie

*) Ebendaſelbſt. Tr. Methodenl. II Hptſt. II Abſchn. — Bd. II. S. 601—611.

vollkommen entbehrt, doch mit aller Sicherheit feſtſteht. Welcher Art iſt dieſe Ueberzeugung?

Jede Ueberzeugung iſt ein Fürwahrhalten, das ſich auf Gründe ſtützt. Dieſe Gründe können ſehr verſchieden ſein in Rückſicht ſowohl ihrer Zulänglichkeit als ihres Urſprungs. In der erſten Rückſicht ſind ſie entweder zureichend oder nicht, ſie begründen entweder vollkommen oder nur mangelhaft; in der zweiten Rückſicht ſind ſie entweder nur perſönlicher oder auch ſachlicher Art (bloß ſubjectiver oder auch objectiver Natur). Hieraus folgt, daß jedes Fürwahrhalten auf drei verſchiedene Arten begründet ſein kann: entweder zureichend oder nicht zureichend, und die zureichenden Gründe ſind entweder bloß ſubjectiv oder auch objectiv. Das ſind eben ſo viele Arten oder Stufen der Ueberzeugung. Setzen wir, daß die Gründe unſerer Ueberzeugung in keiner Hinſicht zureichende ſind, ſo ſchließt die Ueberzeugung den Zweifel nicht aus, ſo iſt unſer Fürwahrhalten ein bloßes Meinen, das ſich im beſten Falle nur als ein hoher Grad der Wahrſcheinlichkeit, in keinem Falle als Wahrheit ausſpricht. Sind aber die Gründe unſerer Ueberzeugung vollkommen zureichend und ausgemacht, ſo meinen wir nicht, ſondern wir ſind gewiß. Und hier kann ein doppelter Fall ſtattfinden: entweder dieſe zureichenden Gründe ſind nur ſubjectiver oder zugleich objectiver Natur. Wenn ſie beides ſind, ſo iſt unſere Ueberzeugung wiſſenſchaftlich begründet und vollkommen beweisbar: in dieſem Falle meinen wir nicht, ſondern wir wiſſen. Wenn aber die zureichenden Gründe lediglich ſubjectiv oder perſönlich ſind, ſo iſt unſere Ueberzeugung zwar gewiß, aber nicht beweisbar: ſie iſt nicht Meinung, auch nicht Wiſſenſchaft, ſondern Glaube.

Alles Fürwahrhalten hat eine dieſer drei Formen: es iſt entweder Meinen oder Glauben oder Wiſſen. Wenn es ſich um

einen reinen Vernunftſatz handelt, ſo ſind deſſen Gründe ſtets allgemeine und nothwendige. Eine Ueberzeugung aus reinen Vernunftgründen iſt deßhalb nie Meinung; ſie iſt entweder Wiſſenſchaft oder Glaube. Nun bezieht ſich alles Erkennen durch bloße Vernunft auf die Möglichkeit der Erfahrung; es giebt keine Vernunftgründe, die unabhängig von aller Erfahrung zur Erkenntniß oder wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung führen. Wenn es alſo eine Vernunftüberzeugung giebt, unabhängig von aller Erfahrung, ſo kann eine ſolche Ueberzeugung nie Wiſſenſchaft ſein, ſondern nur Glaube. Nun ſind die einzigen Vernunftſätze, die unabhängig von der Erfahrung und ohne alle Rückſicht auf dieſe gelten, die Forderungen der praktiſchen Vernunft, unſere moraliſchen Ueberzeugungen. Darum hat der Vernunftglaube keinen andern Inhalt als einen rein moraliſchen, darum hat die moraliſche Ueberzeugung keine andere Form des Fürwahrhaltens als den Glauben*).

6. Der doctrinale und praktiſche Glaube.

Wir nehmen das Wort „Glaube" in ſehr verſchiedenen Bedeutungen, die wir wohl unterſcheiden müſſen von der eben erklärten. Der Vernunftglaube iſt lediglich moraliſche Gewißheit, er iſt als ſolche bloß praktiſch und unterſcheidet ſich von allem Fürwahrhalten theoretiſcher Art. Gewiſſe Lehrmeinungen, die einen Grad von Wahrſcheinlichkeit beanſpruchen, aber keinen Beweis ihrer Wahrheit haben, werden angenommen und geglaubt. Man darf nicht ſagen: „ich weiß, daß ſich die Sache ſo verhält," denn zur wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung fehlen die zureichenden Beweisgründe. Doch hat man Gründe genug, um die Sache

*) Ebendaſelbſt. Tr. Meth. II Hptſt. III Abſchn. — Bd. II. S. 611—614.

für wahr zu halten und bis auf Weiteres anzunehmen. In dieſem Falle ſagt man: „ich glaube, daß es ſich ſo verhält.“ So darf man glauben, daß auch andere Planeten bewohnt ſind, indem man ſich auf ihre Analogie mit der Erde beruft, oder aus den bekannten phyſikotheologiſchen Gründen glauben, daß ein Gott exiſtirt u. ſ. f.; man darf es nur glauben, weil die Gründe in beiden Fällen zum Wiſſen nicht ausreichen. Dieſer Glaube, der nichts anderes iſt als eine Meinung, unterſcheidet ſich von dem eigentlichen Vernunftglauben in zwei Punkten: 1) er iſt ungewiß, während dieſer vollkommen gewiß iſt; 2) er iſt nicht praktiſch, ſondern „doctrinal“.

7. Der pragmatiſche und moraliſche Glaube.

Wir reden hier nur vom praktiſchen Glauben. Nicht jeder Glaube praktiſcher Art iſt deßhalb auch ſchon moraliſch; nicht jeder praktiſche Glaube iſt gewiß. Es muß deßhalb innerhalb des praktiſchen Glaubens der moraliſche näher beſtimmt werden. Alles praktiſche Verhalten richtet ſich auf einen Zweck, der erreicht werden ſoll, alſo zugleich auf die Mittel, wodurch der vorgeſetzte Zweck erreicht wird. Ob er wirklich durch dieſe Mittel erreicht wird? Ob dieſe Mittel wirklich die zweckmäßigen ſind? Ob ſie unter allen Umſtänden den gewünſchten Erfolg haben? Wenn der Zweck Wirkung iſt und das Mittel dazu mechaniſche Urſache, ſo iſt ihr Zuſammenhang der natürliche Cauſalnexus und fällt als ſolcher unter den Geſichtspunkt der Wiſſenſchaft. Wenn aber die Mittel ſolche mechaniſche Urſachen nicht ſind, die mit naturgeſetzlicher Nothwendigkeit den gewünſchten Zweck ausführen, ſo iſt auch ihre Zweckmäßigkeit kein Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Einſicht, ſondern eines praktiſchen Glaubens. Und hier läßt ſich ein doppelter Fall unterſcheiden. Entweder meine Mittel ſind der

Art, daß ſie den Zweck unbedingt erreichen, dann gilt ebenſo unbedingt ihre Zweckmäßigkeit, ich bin davon vollkommen überzeugt, mein praktiſcher Glaube iſt in dieſem Falle vollkommen gewiß, obwohl dieſe Gewißheit auch nur Glaube iſt, nicht wiſſenſchaftliche Erkenntniß; oder die Mittel ſind der Art, daß ſie nur bedingter Weiſe gelten, daß ihre Tauglichkeit von Umſtänden abhängt, daß erſt der Erfolg über ihre Zweckmäßigkeit endgültig entſcheidet, ſo iſt in dieſem Falle mein praktiſcher Glaube ſelbſt ungewiß, denn ſeine Richtigkeit ſteht allein auf dem unſichern Erfolge. Es kommt alſo darauf an, ob die praktiſche Verbindung zwiſchen Mittel und Zweck problematiſch oder apodiktiſch iſt, ob der Erfolg der Mittel feſtſteht oder ſchwankt, ob ich einen bedingten oder unbedingten Zweck verfolge?

Nun giebt es nur einen einzigen unbedingten Zweck der menſchlichen Vernunft: die Würdigkeit glückſelig zu ſein, das iſt die Sittlichkeit, die ihres Erfolges vollkommen gewiß iſt. Dieſe Gewißheit iſt der moraliſche Glaube. Die praktiſche Vernunft war entweder pragmatiſch oder moraliſch. Eben ſo iſt unſer praktiſcher Glaube, wenn er nicht moraliſch iſt, nur pragmatiſch. Dem pragmatiſchen Glauben fehlt die Gewißheit; er glaubt an den Erfolg ſeiner Mittel, er rechnet auf dieſen Erfolg mit der größten Beſtimmtheit, aber er kann ſich immer verrechnen, er iſt darum immer der Täuſchung ausgeſetzt, alſo unſicher, ſelbſt auf dem höchſten Grade ſeiner Wahrſcheinlichkeit. Die Grenze der Wahrſcheinlichkeit überſchreitet er nie: dieſe Grenze ſcheidet den pragmatiſchen Glauben von dem moraliſchen. Und da ſich die Wahrſcheinlichkeit niemals zur Gewißheit ſteigern läßt, alſo zwiſchen beiden kein Gradunterſchied ſtattfindet, ſo iſt auch der pragmatiſche Glaube vom moraliſchen nicht dem Grade, ſondern der Art nach verſchieden. Die Wahrſcheinlichkeit des prag-

matiſchen Glaubens hängt ab von dem Grade der Klugheit, womit die Vernunft rechnet und ſich vorſieht; die Gewißheit des moraliſchen Glaubens ruht in der Geſinnung, die keinen Grad hat: entweder ſie iſt moraliſch oder ſie iſt es nicht, es giebt offenbar keine Gradfolge von der Sittlichkeit zu ihrem Gegentheil. Der pragmatiſche Glaube, z. B. der Glaube eines Arztes an den guten Erfolg ſeiner Mittel oder ſeiner Methode, iſt nie ſicher, ſelbſt wenn er ſich auf das ſicherſte geberdet. Er rechnet auf den Erfolg, er möchte auf ihn wetten, aber dieſes Wagniß hat ſeine Grenze. Schon eine höhere Wette macht ihn ſtutzig. „Bisweilen zeigt ſich, daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geſchätzt werden kann, aber nicht auf zehn, beſitze. Denn den erſten wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich ſei, er habe ſich geirrt*)."

So iſt der reine Vernunftglaube begrenzt auf das moraliſche Gebiet und genau unterſchieden von dem Meinen und Wiſſen, von allem doctrinalen und pragmatiſchen Glauben. Der moraliſche Glaube iſt der einzige, der vollkommen gewiß iſt. Dieſe Sicherheit theilt er mit der wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung. Aber ſeine Gewißheit iſt nur ſubjectiv, ſo ſehr, daß er ſtrenggenommen nicht einmal den Schein einer objectiven Formel zu ſeinem Ausdrucke annehmen darf. Er darf nicht ſagen: „es iſt gewiß, daß ein Gott exiſtirt, daß die Seele unſterblich iſt u. ſ. f.," ſondern ſeine Formel heißt: „ich bin gewiß, daß ſich die Sache ſo verhält." Freiheit, Gott, Unſterblichkeit: das ſind die kantiſchen „Worte des Glaubens", welche in dem Gedichte Schiller's ihren poetiſchen Ausdruck gefunden.

*) Ebendaſelbſt. Tr. Meth. II Hptſt. III Abſchn. — Bd. II. S. 614—619.

Dieſer moraliſche Glaube bildet die Grundlage und den Kern des religiöſen. Wenn es nun die Aufgabe der Theologie iſt, den religiöſen Glauben zu begründen, ſo giebt es nach dem Kanon der reinen Vernunft nur eine Moraltheologie: nicht eine Moral, die auf Theologie (theologiſche Moral), ſondern eine Theologie, die auf Moral beruht. Und dieß war die einzige Theologie, welche die Vernunftkritik als den letzten möglichen Ausweg übrig gelaſſen hatte. So trifft hier die Methodenlehre zuſammen mit dem Schluß der Elementarlehre.

III.

Die Architektonik der reinen Vernunft*).

1. Die philoſophiſche Erkenntniß.

Die Vernunft iſt jetzt darüber im Reinen, was ſie wiſſen kann, thun ſoll, hoffen darf. Das Gebiet ihrer Erkenntniß und ihres Glaubens liegt hell vor ihrem Auge, jedes in ſeinen deutlichen und ſcharf beſtimmten Grenzen. Die Grenzen des einen hat die Disciplin, die Grenzen des andern der Kanon beſtimmt. Jetzt ſind alle Geſichtspunkte gegeben, um das Lehrgebäude der reinen Philoſophie in ſeinem Umfange und in ſeinen Theilen zu entwerfen.

Unterſcheiden wir zuvörderſt die philoſophiſche Erkenntniß von aller andern. Nicht alle Erkenntniß iſt rational, nicht alle rationale Erkenntniß iſt philoſophiſch. Alle Erkenntniß ſetzt Gründe voraus, aus denen erkannt wird; dieſe letzteren können reine Vernunftgründe oder Principien, ſie können Thatſachen oder hiſtoriſche Data ſein: die Erkenntniß aus Principien iſt rational, die andere iſt hiſtoriſch. Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt nur ein Abbild gegebener Thatſachen; es kann auch von einem

*) Ebendaſelbſt. Tr. Meth. III Hptſt. — Bd. II. S. 619—632.

philoſophiſchen Syſtem eine ſolche Erkenntniß geben, die ſich im beſten Fall zu ihrem Object verhält, wie ein Gipsabdruck zu einem lebenden Menſchen.

Wir reden hier nur von der rationalen Erkenntniß. Die Principien oder Vernunftgründe, auf denen ſie beruht, ſind entweder Anſchauungen oder Begriffe. Alſo wird auf rationalem Wege erkannt entweder durch bloße Begriffe oder durch Conſtruction der Begriffe: im erſten Fall iſt die Erkenntniß philoſophiſch (im engeren Sinn), im andern mathematiſch.

Wir reden hier von der ſpecifiſch-philoſophiſchen Erkenntniß, der rationalen Erkenntniß durch bloße Begriffe. Nun ſind dieſe reinen Vernunftbegriffe Geſetze, die ihrer Natur nach für ein beſtimmtes Gebiet gelten, für dieſes Gebiet aber unbedingt gelten. In dieſer Rückſicht dürfen wir die Philoſophie erklären als die Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft. Die beiden Vernunftgebiete ſind das theoretiſche und praktiſche: jenes iſt die Erkenntniß, welche mit Ausnahme der Mathematik nichts iſt als Erfahrung; dieſes iſt die Freiheit.

2. Die reine Philoſophie oder Metaphyſik.

Was die Erkenntnißprincipien betrifft, ſo müſſen wir zwei Arten unterſcheiden: Erfahrung begründende und in der Erfahrung begründete. Jene ſind gegeben durch die reine Vernunft, dieſe ſind empiriſch. Es giebt auch empiriſche Principien, z. B. Naturgeſetze, aus denen eine Reihe natürlicher Erſcheinungen abgeleitet und erklärt werden können; dieſe Ableitung iſt auch eine rationale Erkenntniß durch Begriffe, alſo auch eine philoſophiſche Erkenntniß. Von Seiten ihrer Principien unterſcheidet ſich deßhalb die Philoſophie in eine reine und empiriſche.

Wir reden hier von der reinen Philoſophie, von der Er-

kenntniß der reinen Principien. Dieſe Wiſſenſchaft iſt die Metaphyſik; nur in dieſem Sinne iſt von der Metaphyſik die Rede bei Kant, ſie umfaßt ein ganz beſtimmtes Erkenntnißgebiet, deſſen Grenzen nicht ſchwanken und keinem Angriffe von Seiten einer anderen Wiſſenſchaft ausgeſetzt ſind. Dieſe ſichere und wohlbegrenzte Stellung hat die Metaphyſik vor Kant niemals gehabt. Bei Ariſtoteles galt ſie für die Wiſſenſchaft der erſten Principien. Bei Kant gilt ſie für die Wiſſenſchaft der reinen Principien. Nichts iſt unbeſtimmter als jene Bezeichnung der „erſten" Gründe. Wo hört in der Stufenfolge der Principien der erſte Rang auf? Wo fängt der zweite an? Eine ſogenannte Wiſſenſchaft der erſten Principien iſt eben ſo wenig beſtimmt als eine Geſchichte der erſten Jahrhunderte. Wie viele Jahrhunderte ſind die erſten? Und die Sache wird nicht etwa dadurch beſtimmt, daß man die Grenze ſetzt, denn die geſetzte Grenze iſt willkürlich. Warum ſollen etwa nur zwei oder drei Jahrhunderte die erſten ſein, warum nicht eben ſo gut vier oder fünf? Es iſt hier kein Streit um Worte. Sondern es handelt ſich in dieſen Worten um den ganzen Unterſchied der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie. Was ſind denn *erſte* Principien? Solche, die in der Ordinalreihe der Principien oder Gründe das erſte Glied bilden, die ſich alſo zu den übrigen verhalten wie die oberſte Stufe zu den niederen, die ſich demnach von den übrigen nur dem Grade nach unterſcheiden. Reine Principien dagegen ſind transſcendental, ſie ſind die Bedingungen der Erkenntniß, alſo *vor* dieſer oder a priori. Alle Principien, die nicht a priori ſind, ſind empiriſch oder a poſteriori. Die empiriſchen Principien gründen ſich auf Erfahrung. Und worauf gründet ſich die Erfahrung ſelbſt? Sie gründet ſich auf die reinen Principien. Die erſten Principien liegen mit allen übrigen, die ihnen folgen, in derſelben Erkennt-

nißrichtung. Dagegen fordern die reinen Principien eine ganz andere Erkenntnißart als die empiriſchen: dieſe werden durch Erfahrung, jene durch bloße Vernunft erkannt. Ihr Unterſchied iſt ſpezifiſch, ein Unterſchied der Art, nicht des Grades.

Die erſten Principien ſind von den letzten nur dem Grade nach verſchieden; alſo iſt auch die Wiſſenſchaft der erſten Principien nur dem Grade nach von der Wiſſenſchaft der letzten verſchieden, ſie iſt keine weſentlich andere Wiſſenſchaft. Warum alſo nennt ſie ſich Metaphyſik? Ariſtoteles hatte Recht, daß er die Wiſſenſchaft der erſten Principien nur „erſte Philoſophie" (*πρώτη φιλοσοφία*) nannte. Dagegen die Wiſſenſchaft der reinen Principien iſt weſentlich verſchieden von aller Erfahrungswiſſenſchaft; ſie hat Recht, daß ſie ſich auch dem Namen nach davon unterſcheidet. Somit wird die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft auf ſelbſtändiger und eigenthümlicher Grundlage; ſo iſt ſie begründet worden zum erſtenmale durch Kant. Die Kritik der reinen Vernunft ſtellt und beantwortet die Frage: wie iſt Metaphyſik möglich? Nachdem ſie dieſe Frage in ihrer ganzen Ausdehnung gelöſt hat, wird das Syſtem der reinen Vernunft die Metaphyſik, ſo weit ſie möglich iſt, ausführen.

Im Unterſchiede von dem Syſtem, das ſie begründet und einführt, möge die Kritik als „Propädeutik" gelten. Doch laſſe man ſich durch dieſen Namen nicht irre führen über das wahre Verhältniß beider. Die Kritik iſt die Unterſuchung der reinen Vernunft, alſo die Einſicht in deren urſprüngliche Bedingungen, die Erkenntniß der Principien, welche die reine Vernunft in ſich begreift. So bildet ſie die Grundlage aller Metaphyſik. Seit wann gehört die Grundlage nicht zum Gebäude? Die Kritik mag Propädeutik heißen, ihrem wiſſenſchaftlichen Charakter nach iſt ſie Metaphyſik, und Kant ſelbſt ſagt ausdrücklich, daß „dieſer

Name auch der ganzen reinen Philoſophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann"*). Wir heben dieſe Erklärung beſonders hervor, damit uns das Verhältniß der Kritik zum Syſtem nicht verwirrt werde. Denn in einer nachkantiſchen Schule, welche den Sinn der kantiſchen Lehre am richtigſten gefaßt haben will, gilt die Kritik für die pſychologiſche Grundlage der Metaphyſik. Da es nun keine andere Pſychologie giebt als die empiriſche, ſo wird die Grundlage der Metaphyſik eine Erfahrungswiſſenſchaft; und auf dieſe Weiſe kommt folgende Ungereimtheit zu Tage: daß Kant die Metaphyſik von aller Erfahrungswiſſenſchaft der Art nach unterſchieden und zugleich eine Erfahrungswiſſenſchaft zur Grundlage der Metaphyſik gemacht habe!

Die reinen Principien waren die Bedingungen möglicher Erfahrung und die Geſetze des ſittlichen Handelns. Nennen wir den Inbegriff aller Erfahrungsobjecte Natur, den Inbegriff des ſittlichen Handelns die Sitten, ſo wird das Syſtem der reinen Vernunft ſein Lehrgebäude aufführen als „Metaphyſik der Natur" und als „Metaphyſik der Sitten". In der erſten handelt es ſich um die Geſetzgebung für das Reich der Natur, in der anderen um die Geſetzgebung für das Reich der Freiheit: das ſind die beiden Reiche, welche die menſchliche Vernunft in ſich ſchließt; ihre Metaphyſik iſt daher philoſophiſche Natur- und Sittenlehre.

IV.

Die Geſchichte der reinen Vernunft**).

Die kritiſche Philoſophie hat ihren Charakter vollkommen

*) Ebendaſelbſt. Tr. Meth. III Hptſt. — Bd. II. S. 626.

**) Ebendaſelbſt. Tr. Meth. IV Hptſt. — Bd. II. S. 633—636.

beſtimmt und damit ihre geſchichtliche Eigenthümlichkeit im Unterſchiede von allen früheren Syſtemen feſtgeſtellt. Sie fällt mit keiner Richtung zuſammen, welche die Philoſophie vor ihr gehabt hat. Dieſe Richtungen waren einander entgegengeſetzt in den drei Hauptpunkten, die den Charakter einer Philoſophie bezeichnen: in ihrer Anſicht vom Object, vom Urſprung, von der Methode der Erkenntniß.

Als Object der Erkenntniß galt den Einen die ſinnliche Erſcheinung, den Andern das intelligible Weſen der Dinge: ſo unterſchieden ſich die „Senſualiſten und die Intellectualphiloſophen"; ſie verhalten ſich nach Kant, wie Epikur und Plato.

Als Urſprung der Erkenntniß galt entweder die ſinnliche Wahrnehmung oder der bloße Verſtand: ſo unterſchieden ſich „Empirismus und Noologismus"; jener findet in Ariſtoteles und Locke, dieſer in Plato und Leibniz ſeinen claſſiſchen Ausdruck.

Was endlich die Methode der Erkenntniß betrifft, ſo hat es von jeher Philoſophen gegeben, die den Grundſatz hatten, keine zu haben, ſondern den ſogenannten geſunden Menſchenverſtand zur alleinigen Richtſchnur der Erkenntniß zu nehmen. Man könnte dieſe Methode die naturaliſtiſche, dieſe Leute die Naturaliſten der reinen Vernunft nennen. Sie finden es unbegreiflich, daß man zur Löſung der philoſophiſchen Fragen ſo viele ſchwierige Unterſuchungen mache; ſie müſſen es ebenſo unbegreiflich und zweckwidrig finden, daß man ſo viele mathematiſche Berechnungen anſtellt, um die Größe z. B. des Mondes zu beſtimmen. Der geſunde Menſchenverſtand verhält ſich zur philoſophiſchen Erkenntniß, wie das natürliche Augenmaß zur aſtronomiſchen.

Die ſogenannte naturaliſtiſche Methode iſt ſo gut als gar

keine. Es handelt ſich allein um die wiſſenſchaftliche oder ſcientifiſche Methode der Erkenntniß. Dieſe kann drei verſchiedene Wege einſchlagen, von denen wir ausführlich gehandelt haben: den dogmatiſchen, ſkeptiſchen und kritiſchen. Sie iſt bisher entweder dogmatiſch oder ſkeptiſch geweſen: dogmatiſch in Wolf, ſkeptiſch in David Hume. Aber ſie kann bei richtiger Selbſtprüfung weder den einen noch den andern Weg feſthalten; es bleibt mithin als die einzige Methode die kritiſche übrig. „Der kritiſche Weg," ſagt Kant am Schluſſe ſeines Hauptwerks, „iſt allein noch offen. Wenn der Leſer dieſen in meiner Geſellſchaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, ſo mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um dieſen Fußſteig zur Heeresſtraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leiſten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beſchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen."

Wir waren in dieſem Werke ausgegangen von der dogmatiſchen und ſkeptiſchen Philoſophie, welche letztere den Durchgangspunkt zur kritiſchen bildet. Wir hatten gezeigt, wie Kant in ſeinem Entwicklungsgange eben dieſen Weg zurücklegt. Es gab einen Punkt, wo er mit Hume übereinſtimmte, von dem er ſich dann allmälig entfernte. Jetzt, in dem Schlußpunkte ſeiner Kritik und im Rückblick auf deren Vollendung, ſieht ſich Kant in der größten Entfernung von Wolf und Hume, in gleicher Höhe über der dogmatiſchen und ſkeptiſchen Richtung. Unſer Urtheil über die kritiſche Philoſophie und deren geſchichtliche Stellung, womit wir in dieſem Werke unſere Darſtellung der kantiſchen Lehre begonnen haben, findet hier ſeine Beſtätigung in

dem Urtheile des kritiſchen Philoſophen über ſich ſelbſt. Die erſte Hälfte unſerer Aufgabe iſt gelöſt: ſie umfaßte die ganze Entwicklung Kant's von ihren dogmatiſchen und ſkeptiſchen Ausgangspunkten bis auf die oberſte Höhe der Kritik.

A01 1470801